مَعَالِمُ وَضَوَابِطُ الاجتهاد عِنْدَ شَيْخِ الإسْلَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ رحمه الله

الدكتور علاء الدين حسين رحّال



دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

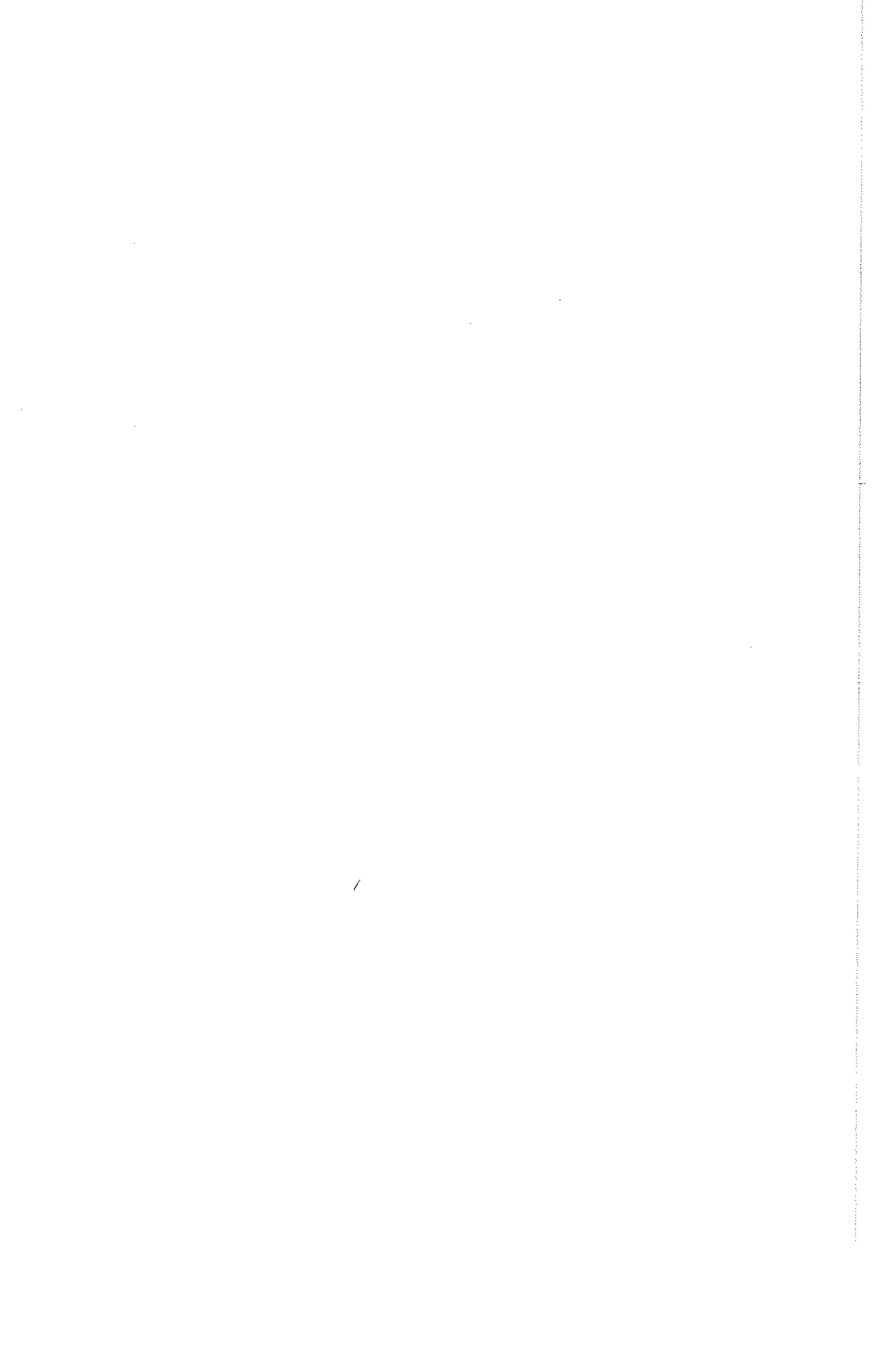
أصل هذا الكتاب

أصل هذا الكتاب بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي الفاضل: الأستاذ الدكتور عبد الله محمد الجبوري الذي أشرف على هذه الرسالة وتعهّدها بإرشاداته ونصحه، وعلى ما أفادني به من معلومات قيمة، وقد منحني كثيراً من وقته الغالي في سبيل إنجاح هذا العمل.فله مني جزيل الشكر ومن الله عظيم الأجر.

وللجامعة الإسلامية ممثلة في مديرها وإدارتها، وإلى أساتذتي الأفاضل على اهتمامهم ومساعدتهم، وإلى كل من قدّم لي علماً أو مساعدة.



ملخص البحث

قامت هذه الدراسة بتحليل ونقد أهم معالم الاجتهـاد بصـورة عامـة. وتنـاولت المقاصد الشرعية كعامل مُساعد للمُجتهد في الاجتهاد. وأظهرت اعتراض ابن تيميـة على الأصوليين حصرهم الضروريات في الخمس المشهورة.

تناولت الدراسة تحليل المُمارسـة الفقهيـة التطبيقيـة الـتي أجراهـا ابـن تيميـة في المعالجة الشرعية لواقع النـاس، مـن خـلال فهـم أصـول الاسـتنباط عنـده اسـتقراءً وتحليلاً، وتطبيق هذه الأصول على بعض النماذج الفقهيـة، مـع مُراعـاة فهـم كيفيـة استثمار ابن تيمية للمقاصد الشرعية.

اتّبعنا المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي باستقصاء غـير شـامل لفتـاوى ابـن تيمية، بهدف الوصول إلى ضوابط الاجتهاد عنده لتكون مُنطلقاً للاجتهـاد المعـاصر. وقد خلصت الدراسة من خلال النماذج الفقهية التي تم دراسـتها إلى اسـتنباط عشـر ضوابط تُعدُّ أرضيةً لفهم الاجتهاد.

من أهم النتائج التي أبرزها البحث أن منهج ابن تيمية العـام يقـوم علـى تـأكيد المرجعية للنصوص (الكتاب والسنة)، وعلى شمولية هذه النصوص للأحكام كلهـا، وأن فـروع المسـائل الفقهيـة مهمـا كـثرت فـإن أصولهـا الكليـة ترجـع لا محالـة إلى النصوص. وقد أظهر ابن تيميـة أن الأدلـة المُخْتَلـف فيهـا ليسـت مسـتقلةً في إنشـاء الأحكام. وأنه لا يوجد تعارض بين النصوص وبين الأدلة الـتي هـي بمثابـة مسـالك لفهم النصوص. وهو بهذا ردّ الاعتبار إلى مرجعية النصوص وأثبت عدم التلازم بين كثرة استعمال الأدلة وبين سعة الفقه. لم يَفترض ابن تيمية مقاصد أولية يَنطلـق منهـا

بـل جـاءت المقـاصد تَبعـاً للنصـوص، وأن المقـاصد أوجدتهـا النصـوص (الأوامـر والنواهي) ويُمكن أن تُوجِد غيرها. وقد ينطلق كل مجتهد بناءً على ترجيحـه لمقصـد معين يفهمه من النصوص.

مقـدّمة

توطئة

التشريع الإسلامي جاء وفقاً لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦] ، فقد نزل التشريع على أساس من الحكمة والقصد في اتجاه غائي هادف، وله حِكَم ومقاصد جاء ليحققها، فالشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها تُرجّح خير الخيرين، وشر الشّرين، وتحصّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[(١)]، كذلك فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدْل كلها، ورحمة كلها[(٢)].

وقد أوضح العلماء[(٣)] أن هذه المقاصد والحِكَم والغايات والعِلل قد تشتمل عليها نصوص الكتاب والسنة أحياناً، وقد يصل إليها العلماء ويَكْشِفون عنها بالاجتهاد في فهم الأدلة التي بُنيت عليها، اجتهاداً يؤدي إلى استخراج مَناط الحكم وتنقيحه وتحقيقه لتتضح المصالح التي تَتَحقق من كل حُكْم، والمفاسد التي تُدْرأ به، فالأحكام الشرعية المُسْتَنبطة فهماً واجتهاداً من النصوص لا بد وأن تُحقّق المقاصد

---

(١) ابن تيمية، أحمد: مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، (تصوير الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ)، ج٢٠، ص٤٨.

(٢) شمس الدين، ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف، (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م)، ج٣، ص٣.

(٣) آثرت استعمال لفظ العلماء حتى لا تنحصر معرفة المقاصد في الأصوليين فقط إذ إن تصفح التاريخ يكشف لنا عن معرفة المقاصد عند غير الأصوليين لا سيما الفقهاء.

الشرعيّة، وإلا عُدّ العمل الفقهي في استنباط الأحكام عملاً مختلاً. مع ملاحظة أن تلك المقاصد والغايات التي أنيطت بها الأحكام ليست على مستوى واحد من البيان والظهور.

الشريعة الإسلامية - خاتمة الشرائع - شَرعت لعلمائها حق الاجتهاد، لمواجهة كل مُسْتحدث وكل جديد، وبهذا ملكت الشريعة القدرة على توجيه كل تطورٍ إلى ما هو أقوم، فالاجتهاد يُعطي الشريعة خصوصيتها وثراءها ويمكّنها من قيادة زمام الحياة.

الاجتهاد ما كان في الماضي ولا يمكنه أن يكون مجرد تمرينات ذهنية على مسائل فرضية ومنهجية تجريدية بعيدة عن الواقع، فقد تحقق الاجتهاد من خلال ممارسة الرسول ﷺ - عملياً - وممارسة الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهو مظهر من مظاهر حيوية الشريعة ومرونتها وصلاحيّتها لكل زمان ومكان.

الملاحظة الجديرة بالذكر هي أن المُهم عند رصد الاجتهاد وتتبّعه هو الممارسة الفقهية التطبيقية العملية التي أجراها المجتهدون والمفتون - بالفعل - في المعالجة الشرعية لواقع الناس، والمدوّنة في كتب الفقه والنوازل والفتاوى، وهي معالجات - دون شك - أثرى مما سجّله الأصوليون في أصولهم في التنظير المنهجي، ولا غرابة أن يحدث هذا القصور التدويني إذا نظرنا إلى ذلك العصر بظروفه وإمكاناته، تبقى عملية إحياء واستخراج ذلك الفقه عملية ينطوي عليها عظيم الأهمية في سبيل إعداد العدة المنهجية لفهم الاجتهاد ومن ثمّ فهم التطبيق الفعلي لأحكام الشريعة.

التاريخ الإسلامي لم يخل من أولئك المجتهدين الذين فهموا النصوص الشرعية وراعوا مقاصد الشارع عند اجتهادهم في القضايا المُسْتجدة المُسْتَحدثة، ومن أبرز أولئك الإمام ابن تيمية الذي يُعدّ فقيهاً مجتهداً وعالماً متمكناً متعمقاً، يصدر عن فهم وإدراك لما يعالج ويناقش، فابن تيمية من خلال قناعته بفرضية الاجتهاد، وفهمه

لروح الشريعة ومقاصدها في فتاواه التي مثلت المنهج التطبيقي كان أحد روّاد أو بناة الاجتهاد المقاصدي وإن لم يفرد له كتاباً أو بحثاً خاصاً به[1]، بذلك أثبت أن الفقهاء من خلال تطبيقهم العملي للمقاصد، أكثر عناية ودراية بمقاصد الشريعة من الأصوليين الذين اكتفى بعضهم بالتنظير المنهجي.

لا شك أن التعرّف على المنهج الفقهي عند ابن تيمية - استقراءً ودراسةً وتحليلاً - بهدف التعرف على الضوابط والأدوات التي انطلق منها في فتاواه له عظيم الأهمية في فهم الاجتهاد.

إشكالية البحث:

بناء على ما سبق تبرز إشكالية البحث متمثلة في تحليل معالم الاجتهاد، بُغية الوصول إلى التطبيق الفعلي الصحيح للأحكام الشرعية من خلال الضوابط المصاحبة للاجتهاد. اقتضت الدارسة أن تكون المعالجة من خلال نموذج ابن تيمية الفقهي، كمحاولة لتأطير ضوابط الاجتهاد في هذا الأنموذج، والانطلاق منه لتصور معالم وضوابط للاجتهاد عموماً، حتى لا يبقى المنحى الاجتهادي منفذ تمييع للأحكام.

نجيب على جملة من الأسئلة، من أهمها: ما معنى الاجتهاد؟ وما مجاله؟ وكيف قسّم ابن تيمية المقاصد الشرعية؟ ما هي أصول الاستنباط عند ابن تيمية؟ وهل طبق منهجه في تفريعاته الفقهية؟ وما هي الضوابط التي التزم بها ابن تيمية في الاجتهاد؟

---

(١) مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب الاجتهاد المقاصدى، انظر الخادمي، نور الدين: الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه ومجالاته، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد (٦٥)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ص٣٦.

سبب اختيار الموضوع:

١ - واقعية مطلب الاجتهاد، ومناداة بعض الأبحاث بمراعاة المقاصد والأخذ بها عند الاجتهاد.

٢ - تضارب آراء القائلين بضرورة الاجتهاد بين مُتساهل ومتشدّد، نتيجة الاضطراب في مفهوم حجية النص الشرعي من حيث الإعمال.

٣ - سوء الفهم والتطبيق لأحكام الشريعة من قِبَل بعض الأفراد والجماعات مما يعود على مقاصد الشريعة بالنقص أو الزيادة، مما يجعل الحاجة ماسة لبيان ضوابط الاجتهاد.

٤- أما سبب اختيار ابن تيمية كنموذج للدراسة **فيعود للآتي:**

أ - الفترة التي جاء ابن تيمية فيها تُشبه إلى حدّ بعيد واقعنا المعاصر، من حيث الحاجة إلى الاجتهاد، وقد قام بتجديد وإحياء الاجتهاد الشرعي، فالتعرف على نموذجه وطريقته وضوابطه في الاجتهاد يُساعد في توضيح الاجتهاد المعاصر.

ب - أن لابن تيمية حضوراً ملموساً في الأوساط العلمية ولآرائه رواجاً كبيراً بين أفراد الجماعات الإسلامية، وهناك مدارس بأكملها متأثرة بفكره[(١)].

ج - كثرة المعالجات والفتاوى الواقعية، مما يُسهّل تتبع ودراسة منهجيته في الفهم والاستنباط والفتوى.

---

(١) حظيت آراءه باهتمام كبير فقدمت فيها الكثير من الرسائل العلمية، فقد كتب عن ابن تيمية أكثر من عشرين رسالة علمية في جامعات المملكة العربية السعودية، إضافة إلى ما كتب عنه في الجامعات الأخرى. انظر آل حسين، زيد بن عبد المحسن: دليل الرسائل العلمية في المملكة العربية السعودية، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

أهمية البحث وأهدافه:

تكمن أهمية الموضوع في تحقيق ما يلي:

١ - استخراج الفقه الاجتهادي بغرض دراسته وتحليله، وتتبع مدى مراعاة الفقهاء لمقاصد الشريعة.

٢ - إبراز دور ومكانة المقاصد الشرعية في الاجتهاد فهماً وتطبيقاً.

٣ - الإسهام في وضع ضوابط للاجتهاد حتى لا يُشكّل الاجتهاد طريقاً نحو التحلل من الأحكام الشرعية أو تعطيلها باسم المصالح.

٤ - التأكيد على أهمية الاعتماد على الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها من خلال الاجتهاد.

٥ - دراسة أصول ابن تيمية وفقهه والسمات المميزة لمنهجه في الاجتهاد واستقلاله في مناهج البحث وطرائق النقد وكيفية الاستنباط.

الدراسات السابقة:

لم نجد في حدود مطالعاتنا للكتب المتعلقة بالموضوع كتاباً مفرداً يبحث هذا الموضوع بحثاً مستقلاً مستفيضاً، لكن بالرجوع إلى كتب أصول الأقدمين نجد أن موضوع الاجتهاد قد تطرّق له جُلّ الأصوليين بدءاً بالشافعي (ت٢٠٤هـ) الذي حاول أن يُقنّن القواعد والضوابط التي تضبط الاجتهاد، ثم تبعه معظم الأصوليين من إفراد الاجتهاد بمبحث خاص في أصول الفقه، فقد احتل الاجتهاد ومباحثه الجزء الأخير من كتب أصول المتكلمين كالغزالي والآمدي والرازي ، وتطرّق له أصوليي الحنفية كذلك كالبزدوي والسرخسي، إلا أن الملاحظ على بعض تلك الكتابات أنها لم تُبيّن ضوابط الاجتهاد بشكل واضح. أما مبحث المقاصد الشرعية فلم يفرد له

الأصوليون باباً خاصاً به بل غالباً ما يذكر في مبحث العلة في القياس أو في الاستصلاح، إلى أن جاء الإمام الشاطبي وأفرد للمقاصد القسم الثالث من كتابه الموافقات الذي أرسى فيه أصول فهم المقاصد الشرعية واشترط فهم مقاصد الشريعة على كمالها بل وجعله الشرط الأول لبلوغ درجة الاجتهاد، وهو بهذا يثبت أن الاجتهاد الأهم في الشريعة هو الاجتهاد لتحقيق مناط الحكم أي الاجتهاد ذا المنحى التطبيقي.

أما المعاصرون، فقد قام الشيخ أبو زهرة بدراسة حياة الإمام ابن تيمية في كتاب أشبه بالموسوعة[1]، حاول أبو زهرة من خلاله تناول حياة ابن تيمية كلها لإظهار كفاءته العلمية ومواهبه المتعددة. والكتاب في قسمين الأول تاريخي والثاني - وهو ما يعني الباحث - في آراء وفقه ابن تيمية، وقد بيّن أن لابن تيمية منهجاً يسير عليه وجعل أهم ملامح هذا المنهج:

١- عدم ثقته بنتائج العقل المجرد.

٢- لا يتبع الرجال على أسمائهم.

٣- اعتبار القرون الثلاثة الأولى حاملة للشريعة.

٤- عدم جمود ابن تيمية[2].

وقد أثبت أبو زهرة بعد أن أفرد لفقه ابن تيمية حيزاً كبيراً في كتابه متضمناً أهم فتاواه واختياراته أن "الفقه أخصب جزء من إنتاج ابن تيمية، وإن لم يكن أكثر إنتاجه ضجة وظهوراً، فإنه أنتج في الفقه إنتاجاً عظيماً، ومعاييره الفقهية التي درس بها الفقه دراسة مقارنة عميقة تعد من أدق المعايير، وأضبطها وأن مداركه الفقهية تعد أثمر

---

(١) أبو زهرة، محمد: ابن تيمية حياته وعصره.

(٢) المصدر السابق، ص٢١٣.

وأنضج من مداركه في العقيدة[1].

أما عن أصول ابن تيمية فذكر أن "كل مصالح العباد والمنافع الحقيقية هي على أصل الإباحة الأصلية، بمقتضى حكم الاستصحاب..." ولخّص مبدأ الذرائع بأن "الوسائل تأخذ حكم المقاصد والغايات من خلال النظر إلى اتجاهين: نظر إلى الباعث ونظر إلى المآلات"[2].

ذكر محمد يوسف موسى[3] شخصية ابن تيمية متناولاً جوانب الإبداع كلها: عقدية، سياسية، فلسفية، فقهية، وقيمة الكتاب تكمن في محاولة إبراز المنهج الذي سار عليه ابن تيمية والأُطر التي حكمت تفكيره من جهة، ثم مقدار ما نُفيد من دراسته ومنهجه في الحياة من جهة ثانية.

وتبرز أهمية لاوست[4]- على الرغم من أنه خصص كتابه للسياسة والاجتماع - في طرحه لمسألتين:

المسألة الأولى توهّم التناقض في فكر ومنهج ابن تيمية بين الاتّباع والابتِداع فقد "يبدو لأول وهلة أن ثمة تناقضاً في فكر ابن تيمية ، فقد كان مبدأ الاتّباع من المشاعر التي استوحاها مذهبه فإن منهجه يفترض الاتّباع الوقور لمبادئ السنة وليس الابتداع المعتمد على الاجتهاد هذا والتناقض ليس إلا ظاهرياً فالتقليد لا يُستَبعد تماماً من مذهب ابن تيمية"[5]، إذ تقوم هذه المسألة على بيان الفرق بين الاتّباع والابتداع، وقد أظهر لاوست أن ابن تيمية على الرغم من اجتهاداته وتجديده إلا أنه مُتَّبِع كذلك

(١) المصدر السابق، ص٥٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥٠٠.

(٣) موسى، محمد يوسف: ابن تيمية، (بيروت: العصر الحديث للنشر، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

(٤) المستشرق الفرنسي هنري لاوست: بحث في نظريات تقي [illegible] أحمد بن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة وتعليق وإعداد محمد عبد العظيم علي، (الإسكندرية: دار الدعوة، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

(٥) المصدر السابق، ص١١٣ - ١١٤.

وليس مبتدع، إذ لا تناقض بين أن يكون العالم مُتّبعاً للقرآن والسنة وأن يكون مجتهداً.

المسألة الثانية - التي طالما شغلت بال الباحثين - وهي مدى صحة وفاعلية القول بأن "باب الاجتهاد مغلق" فهل القصد نفي حق الاجتهاد - وهو الذي لم يحصل - أو أنه مجرد تأكيد على الشروط الشرعية الضرورية لممارسته وأنها لم تكن متوافرة؟[1] ومن هنا يفهم موقف ابن تيمية في أنه لم يُعرب صراحة عن ضرورة إعادة "فتح باب الاجتهاد" بقدر ما قام عملياً بالاجتهاد من خلال فتاواه، وهذا ما نحتاجه في واقعنا إذ لا حاجة إلى تذكير الناس بضرورة الاجتهاد وفرضيته بقدر مزاولة هذا العمل الهام في حل معضلات العصر.

ثم تجاوزاً لتناول معارف ابن تيمية كلها، تناول صالح آل منصور[2]، أصول فقه ابن تيمية ودراستها بشكل تفصيلي، وقد كانت الغاية من البحث "دراسة شخصية ابن تيمية كعالم أصولي له سماته المميزة"[3]، قسّم الباحث كتابه إلى تمهيد وثلاثة أبواب، التمهيد في نشأة علم أصول الفقه، الباب الأول للتحدث عن حياة ابن تيمية والبيئة التي نشأ فيها، وقد كرر الباحث ما كتبه من سبقه عن حياة ابن تيمية، وإن كانت الإشارة في رأينا إلى بعض تلك الدراسات كافية، الباب الثاني وهو جوهر البحث جعله المؤلف في أصول ابن تيمية ورتبها على النحو الآتي:

١- الكتاب

٢- السنة.

٣- الإجماع.

---

(١) انظر المصدر السابق، ص١١٣.

(٢) آل منصور، صالح: أصول الفقه وابن تيمية، (د.م: د.ن، ط١، ١٤٠٠هـ-١٩٨٨م).

(٣) المصدر السابق، ص٩.

٤- قول الصحابي.

٥- القياس.

٦- الاستصحاب.

٧- المصحلة المرسلة.

٨ - الذرائع.

٩- العرف.

وقد توقفنا عند هذا الترتيب لعلنا نعثر على دراسة وتحليل فلم نعثر. إنما هي نقولات متفرقة ينقصها الربط والتحليل. الباب الثالث في مقارنة بين أصول ابن تيمية وأصول غيره (الإمام أحمد، آل تيمية، ابن القيم)، وقد اتسمت الرسالة بالتطويل والتكرار، ولو اكتفى الباحث ببحث أصول ابن تيمية وتعميقها وتوجيهها لكانت الفائدة أكبر.

قام قلعه جي[1] بإصدار موسوعة فقه ابن تيمية، بيّن في مقدمة الموسوعة عنصر التجديد في حياة ابن تيمية وحرية التفكير الفقهي عنده والتّيسير في فقهه ومراعاة رفع الحرج، وذكر بعض الأمثلة لهذا التيسير[2] وربط هذه التيسيرات بحل الكثير من مشكلات واقعنا المعاصر ومن دراسة اجتهادات ابن تيمية ونخص منها: التيسيرات التي قدمها رحمه الله تعالى وجدنا أن هذه الاجتهادات تساهم مساهمة كبيرة في حل كثير من المشكلات المعاصرة[3] وكان من أبرز اجتهاداته أن كل ما جاء به النص من

---

(١) قلعه جي، محمد رواس: موسوعة فقه ابن تيمية، (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م). تقع الموسوعة في جزءين في ١٣٦٤ صفحة.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٠ - ١٦.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٦.

قرآن أو سنة أصل بذاته يُقاس عليه، وليس شيئاً مما جاء به النص قد ثبت على خلاف القياس[1].

وهو بهذا قد وسّع آفاق الشريعة الإسلامية وزاد قواعدها الشرعية أما عن التشدّد في فقه ابن تيمية فهو غالباً لصيانة الدين أو لصيانة المجتمع[2] كتشدده بعدم جواز شيء من العبادات لم يُلزم الشارع بها وكموقفه من الأموات والقبور. بيّن بعد ذلك صعوبات البحث في فقه ابن تيمية وأوجزها في:

أ - اختلاف منهج العرض.

ب - الابتعاد عن أصل المسألة.

ج - عدم وضوح الترجيح أحياناً.

د - الإطلاق في مكان والتقييد في آخر.

هـ - استعمال المصطلحات الخاصة في بعض الأحيان.

و - عدم تحرير بعض العبارات في بعض الأحيان.

ز - اختلاف فتواه في بعض المسائل[3].

قام المؤلف بصياغة فقه ابن تيمية بالطريقة المعتادة عند المؤلف على طريقة معجم لغة الفقهاء المرتبة بالترتيب الهجائي، وقد صاغ معظم الفقهيات بأسلوبه دون التّقيد بأسلوب ابن تيمية، ولم تخل الموسوعة من تكرار وهذا عيب في التصنيف الموسوعي.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢٥ - ٣٠.

وتأتي أهمية الدراسة التي قام بها إبراهيم عقيلي[1] حول تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية في عرض وتحليل المنهج المعرفي المتكامل الذي التزمه ابن تيمية متمثلاً في:

١ - احتجاجه باللغة "وهي ليست طريقاً من طرق العلم الثلاث والتي تحدد في الخبر والحس والعقل وإنما هي أداة تواصل وتعبير عما يتصوره الإنسان... كما أنها أداة لتمحيص المعرفة الصحيحة ولضبط قوانين التخاطب السليم"[2].

٢ - الاحتجاج بالنقل عن الأصول والاستنباط منها "وهو أهم مصدر للمعرفة الصحيحة وأهم الأدلة لتقويم الأفكار والمعارف"[3].

٣ - الاحتكام إلى العقل وحدود الاستدلال به، والعقل عند ابن تيمية "ليس جوهراً قائماً بنفسه ولا علوماً ثابتة موجودة عند كل إنسان، وإنما هو عَرَض وصفة يكتسبها الإنسان، وعلوم يحصل عليها فالثابت عند كل إنسان هو العقل الغريزي، وهو قاسم مشترك لا فضيلة في تحصيله والمتغير هو العقل الاكتسابي وهذا يقع فيه التفاضل... وإذا كان الأمر كذلك فإن المعرفة العقلية نسبية والاعتماد على القضايا النقلية الشرعية لازم في أي معرفة عقلية مستنيرة ولا يمكن لصريح المعقول أن يخالف صحيح المنقول"[4].

وقد أراد الباحث من دراسته هذه أن يرجّح أهمية مناهج التفكير والبحث العلمي عند السابقين على مجرد الكشف عن المضامين المودعة في مصنفاتهم وأبحاثهم.

---

(١) عقيلي، إبراهيم: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).
(٢) المصدر السابق، ص٩٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٧٧.
(٤) المصدر السابق، ص٢٩٧ - ٢٩٩.

قسم الباحث بحثه إلى أربعة أبواب، تناول في الباب الأول عصر وحياة ابن تيمية، وفي الباب الثاني تحدّث عن منهج ابن تيمية في الاحتجاج باللغة، وفي الباب الثالث - الأكبر حجماً - بيّن منهجه في الاحتجاج بالنقل متناولاً منهجه في:

١- تفسير القرآن.

٢- الاستنباط الفقهي.

وفي الباب الرابع بيّن منهجه في الاحتكام إلى العقل.

وما يعنينا من البحث هو الفصل الثاني من الباب الثالث المُعَنْون بـ: أصول الاستنباط الفقهي عند ابن تيمية، وقد بيّن الباحث أن ابن تيمية لم يكن صاحب مذهب فقهي متميز... إذ لم يخرج عن الأصول العامة للمذهب الحنبلي، والحديث عنه يتناول بالخصوص الجوانب المتميزة في فكره الأصولي الاستنباطي[١]. وكان المفترض أن يبيّن الباحث هذه الخصوصية الأصولية إلا أنه اكتفى بسرد أصول ابن تيمية ورتبها ترتيباً مختلفاً عن ترتيب من سبقه[٢] واكتفى بشرح الأربعة الأولى منها وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس تاركاً بقية الأدلة دون شرح أو تعليق.

ولتحقيق ما دعا إليه الريسوني[٣] من استخراج ودراسة الفكر المقاصدي عند كبار الأئمة والعلماء ... للعمل على وضع ضوابط الاجتهاد المقاصدي[٤] جاءت دراسة الخادمي[٥] في الاجتهاد المقاصدي، والكتاب يعتبر محاولة جادة لإعادة طرح

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٩.

(٢) راجع ترتيب أبو زهرة وآل منصور.

(٣) الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

(٤) المصدر السابق، ص٢٨٦ - ٢٨٧.

(٥) الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته.

موضوع الاجتهاد المقاصدي واستدعائه إلى ساحة الاهتمام الفقهي والفكري"[1]. وقد عرّف الباحث الاجتهاد المقاصدي بـ"العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي".[2] وأن موضوعه "أصولي فقهي يتناول قضية مهمة للغاية اصطلح على تسميتها بمقاصد الشريعة الإسلامية"[3]. والغرض من الكتاب "بيان حقيقة المقاصد الشرعية ومكانتها في الاجتهاد وأهميتها في معالجة مشكلات العصر في ضوء الضوابط الشرعية دون أن نعدّها دليلاً مستقلاً عن الأدلة التشريعية كما رأى ذلك بعض المفكرين والباحثين، بل هي معنى مستخلص ومستفاد من تلك الأدلة وفي سائر التصرفات والقرائن"[4]. بغض النظر عن مدى صحة هذا الرأي فإن المنهجية تقتضي تأخير هذه النتيجة لتكون من نتائج البحث. والملاحظ على الكتاب أنه قد اختصر إلى حد كبير ليناسب شروط النشر في السلسلة التي تصدرها مجلة الأمة. الجزء الأول يشمل الباب الأول (الاجتهاد المقاصدي: حقيقته، تاريخه، حجيته). مقسم إلى ثلاثة فصول: الأول لحقيقة مقاصد الشريعة (بدلاً من الاجتهاد المقاصدي)، الثاني: لتاريخ الاجتهاد المقاصدي، الثالث: لحجية الاجتهاد المقاصدي، وقد خلط الباحث بين الاجتهاد المقاصدي ومقاصد الشريعة في الفصل الأول الذي عنونه بحقيقة الاجتهاد المقاصدي، إلا أنه تناول مقاصد الشريعة بالطريقة التي تناولها من سبقه "تعريف، أنواع، حجية، فوائد، طرق إثبات، تنزيل، وسائل للمقاصد الشرعية". أما الفصل الثالث المعنون بحجية الاجتهاد المقاصدي - أحد الفروع الثلاث للعنوان الرئيسي للكتاب - فقد تناوله من خلال مسألتين: الأولى حقيقة الاجتهاد المقاصدي، والتي أفرد لها صفحتين ونصف - من المختصر المنشور-، الثانية عدم استقلالية المقاصد عن الأدلة الشرعية، تناوله في مباحث ثلاثة.

---

(١) المصدر السابق، مقدمة الدكتور عمر عبيد حسنة، ص٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص٣٩.
(٣) المصدر السابق، ص٣٩.
(٤) المصدر السابق، ص٤١.

الجزء الثاني احتوى على البابين الثاني والثالث، الباب الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي ومستلزماته ومجالاته فقسم الباب إلى ثلاثة فصول، الفصل الأول للضوابط وبيّن أنها عامة وخاصة، الفصل الثاني لمستلزمات الاجتهاد وذكر أنها تكمن في فهم أساسيات النص وأساسيات الواقع وأساسيات المكلف. الفصل الثالث لمجالات الاجتهاد فذكر القطعيات التي لا تقبل الاجتهاد والظنيات التي تقبل الاجتهاد، وختم بخطورة الإفراط في الاجتهاد المقاصدي. الباب الثالث: الاجتهاد المقاصدي في العصر الحالي من خلال فصلين الفصل الأول المشكلات المعاصرة وذكر بعض المشكلات التعبدية والمشكلات الطبية والمشكلات المالية. الفصل الثاني معالم الاجتهاد المقاصدي فأكد فيه على الثوابت في الشريعة الإسلامية.

ويأتي محمد خالد مسعود[1] في إطار عقد مقارنة بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي، من خلال نموذج الشاطبي في عرضه لمقاصد الشريعة، وتحديداً في إبرازه مبدأ المصلحة، وجعلها مصدراً مستقلاً للفقه الإسلامي.

تكمن أهمية الدراسة في محاولة تفسير التطورات التشريعية التي تمت الاستجابة لها من قِبل الفقه الإسلامي نتيجة التطورات والتغيرات الاجتماعية والسياسية - والتي يعترف بها الجميع - هل كانت لطبيعة الفقه الإسلامي وما يتميز به من خاصية المرونة والقدرة على التكيف؟ أما أنها مجرد أمر فرضه الواقع دون أن تقره النظرية العامة للفقه الإسلامي.

وقد قسم المؤلف كتابه إلى تمهيد وثلاثة عشر فصلاً وخاتمة، جاءت الفصول

---

(١) مسعود، محمد خالد: مقاصد الشريعة عند الشاطبي، (إسلام أباد: مركز البحوث الإسلامية، ط١، ١٩٩٥م)، والكتاب باللغة الإنجليزية، وقد صدر بعنوان:

Muhammad Khalid Masud: *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad:

الأربعة الأولى - في نشأة وتطور الفكر المقاصدي - بوصفها تمهيداً لبيان معالم نظرية المقاصد عند الشاطبي.

وما يعنينا من الكتاب - بشكل خاص - هو الفصل الحادي عشر المخصص لموضوع الاجتهاد، الذي تناوله المؤلف من ثلاثة جوانب: أولها نظرية الاجتهاد، وثانيها: الفتوى بوصفها نوعاً من أنواع الاجتهاد، وثالثها: الاستفتاء، وبيّن المؤلف أن ضرورة الاجتهاد تكمن في أن الشرع لم ينص على حكم كل واقعة وقعت أو يمكن أن تقع على حدتها، بل أكثر ما جاءت به الشريعة مبادئ كلية وقواعد عامة، وجملة من النماذج، تمثل في مجملها المنهج الذي يُهتدى به في استخراج أحكام عدد لا يحصى من الوقائع.

وقد ذهب المؤلف إلى أن الشاطبي قسم الاجتهاد إلى أربعة أقسام، هي:

١- الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط العام.

٢- تخريج المناط.

٣- تحقيق المناط الخاص.

٤- تنقيح المناط. إلا أن المُراجِع لتقسيم الشاطبي يجد للاجتهاد عنده نوعان:

النوع الأول: الاجتهاد الذي لا ينقطع (تحقيق المناط العام).

النوع الثاني: الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، وهذا يشمل (أ- تخريج المناط. ب - تنقيح المناط. ج - تحقيق المناط الخاص).

وقد جعل المؤلف قيمة أهمية المقاصد الشرعية عند الشاطبي - على الرغم من عدم إهمالها لدى من سبقه تطبيقاً - في جعلها الشرط الأساس في الاجتهاد، فلا بد للمجتهد من فهم مقاصد الشريعة على كمالها، ثم التمكن من الاستنباط بناء على

منهجه فيها.

ثم في ضرورة فهم المجتهد للمآلات (أي ما تؤول إليه الأحكام)، مما يظهر البعد المقاصدي عند الشاطبي ومدى استيعابه لحقيقة الاجتهاد.

ومما يؤخذ على الدراسة عرض المؤلف لِشُبَه المستشرقين وأتباعهم في صلاحية الشريعة الإسلامية لأن تكون مصدر قانون بشكل أوفى وأوسع من الرد عليها، في الوقت الذي كانت الحاجة إلى الردود لا بد منها.

منهجية البحث:

اعتمدنا على المنهج التاريخي في تتبّع مفهوم الاجتهاد وشروطه عند الأصوليين، وعلى المنهج الاستقرائي في فهم أصول ابن تيمية وفقهه، وعلى المنهج التحليلي في دراسة هذه الفقهيات والاجتهادات ومقارنتها مع منهج ابن تيمية الأصولي بهدف التّوصل إلى ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية.

قسّمنا البحث إلى تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة. خُصّص التمهيد لترجمة ابن تيمية. **أما الباب الأول** فخصص لمعالم الاجتهاد واجتهاد ابن تيمية في تقسيم المقاصد الشرعية، وتم تقسيمه إلى فصلين، الفصل الأول: معالم الاجتهاد، وقسّم إلى أربعة مباحث، المبحث الأول: معنى الاجتهاد، المبحث الثاني: شروط المجتهد، المبحث الثالث أنواع الاجتهاد، المبحث الرابع: أهمية الاجتهاد، الفصل الثاني للمقاصد الشرعية، وقسم إلى مبحثين، المبحث الأول: تعريف المقاصد وبيان أقسامها، المبحث الثاني: اجتهاد ابن تيمية في فهمه للمقاصد واعتراضه على الأصوليين حصر الضروريات في خمس.

الباب الثاني خصّص لأصول فقه ابن تيمية وبعض نماذج من فقهه، تمّ تقسيمه إلى فصلين، الفصل الأول: أصول الاستنباط عند ابن تيمية، وقسّم إلى مبحثين،

المبحث الأول: ملحوظات أولية، المبحث الثاني: ترتيب أصول الاستنباط عند ابن تيمية، قسّم هذا المبحث إلى خمسة مطالب، الفصل الثاني نماذج لفقه ابن تيمية، وقسم إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول: في الأحوال الشخصية، قسّم المبحث إلى ثلاثة مطالب، المبحث الثاني: في الشروط في العقود،

المبحث الثالث: في السياسة الشرعية، قسّم المبحث إلى ثلاثة مطالب. الباب الثالث ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية، قسّم الباب إلى فصلين، الفصل الأول: الضوابط العامة، الفصل الثاني: الضوابط الخاصة. استخلصنا سبع ضوابط دار عليها اجتهاد ابن تيمية. أما الخاتمة فقد ذكرنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، وذكرنا بعض التوصيات التي نرى أهميتها.



تمهيد

في ترجمة الإمام ابن تيمية

الارتباط بين الشخص وبيئته ارتباط وثيق، فالبيئة التي يعيش فيها الشخص والظروف التي تحيط به لهما أثر كبير في تكييف حياته وفي التأثير على تصوّره ومنهجه.

والتأثر بالبيئة يكون إيجاباً وسلباً، فالإنسان لا يستطيع الخروج عن إطار عصره، وبالتالي قد يركن إلى التوافق بدل تغيير ما ينبغي تغييره من الأفكار والعادات المخالفة للدين والفكر السليم، وهناك من الأشخاص من تكون لديه الشجاعة على تحدي العقبات التي تعترضه فيخرج عن الإلف والعادة ومسايرة الرأي العام، فينتقد الأسس الفكرية الفاسدة، والمسلّمات المتفق عليها، ويكشف العيوب الكامنة ويُبين المنهج الصحيح في الإصلاح، أي أن الفساد قد يكون دافعاً للتفكير في الإصلاح والتغيير.

يُعدّ شيخ الإسلام ابن تيمية من الشخصيات البارزة التي تأثرت في بيئتها وأثرت كذلك وغيرت الكثير من الأفكار السائدة والمتعارف عليها. **في هذا التمهيد الموجز نعرض للأمور الآتية:**

أولاً: البيئة التي عاش فيها ابن تيمية.

ثانياً: نسبه ومولده ونشأته.

ثالثاً: مؤلفات ابن تيمية.

رابعاً: الكتب والمؤلفات التي كتبت عنه.

أولاً: البيئة التي عاش فيها:

الغرض هنا عرض لأهم معالم العصر دون الدخول في تفصيلات أو تحليلات يمكن مراجعتها في الكتب المخصصة لهذا الغرض[1].

ستغطي هذه الدراسة الجوانب الثلاثة الآتية: السياسي، العلمي، الاجتماعي.

١- الجانب السياسي:

كانت البلاد الإسلامية فترة حياة ابن تيمية - النصف الثاني من القرن السابع والثلث الأول من القرن الثامن الهجري (٦٦١ - ٧٢٦هـ) - عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء غير خاضعين لسلطة الخلافة في بغداد، إضافة إلى ما شهده العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري من اكتساح التتار للدولة الإسلامية والقضاء على الخلافة العباسية في بغداد سنة (٦٥٦هـ)، يضاف إلى هذا ما خلَّفه الغزو الصليبي لبلاد الشام وما حولها فترة قرنان من الزمن (٤٩٠ - ٦٩٠هـ)[2].

---

(١) انظر على سبيل المثال:

١ - العريني، السيد الباز: المغول، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م).

٢ - الصياد، فؤاد عبد المعطي: المغول في التاريخ، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م).

٣ - الخالدي، إسماعيل عبد العزيز: العالم الإسلامي والغزو المغولي، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٩٨٤م).

٤ - عودات، أحمد: تاريخ المغول والمماليك، (الأردن: دار الكندي، ١٩٩٠م).

٥ - شبولر، برتولد: العالم الإسلامي في العصر المغولي، ترجمة خالد أسعد عيسى، (د.م: نشر وتوزيع دار الإحسان، ١٩٨٢م).

6. Morgar, David: *The Mongols*, Printed in Great Britain by Butter and Tanner Ltd., Forms Somerset.

(٢) الغزو الصليبي حدث في عهد الدولة الفاطمية بمصر واستولى الصليبيون على بيت المقدس سنة ٤٩٢هـ وأنشؤوا لهم إمارات، وشهد التاريخ محاولات عماد الدين زنكي (ت٥٤١هـ) الذي خلّص عدة مناطق منهم، ثم ابنه نور الدين، ثم صلاح الدين الأيوبي الذي انتصر عليهم في معركة حطين سنة ٥٨٣هـ واسترد بيت المقدس، وبقي للنصارى بعض المواقع، واستمرت الحرب سجالاً بين الطرفين إلى أن أعلن الملك بيبرس الجهاد ضدهم وأجلاهم عن قيسارية وأنطاكية، ثم الملك الأشرف خليل الذي خلص آخر معقل لهم في عكا سنة ٦٩٠هـ.

قد قامت الدولة المملوكية بمصر لتخلف الدولة الأيوبية[1]، التي اجتمعت كلمتها على تعيين الأمير عز الدين أيبك التركماني الذي لقّب بالملك المعز إلى أن قتل سنة ٦٥٥هـ ، ثم خلفه ابنه المنصور نور الدين ولكنه لم يلبث إلا سنتين إذ تمكن سيف الدين قطز مملوك أبيه من انتزاع السلطة من يده، ومن ثم تدمير جموع التتار الذي كان في موقعة عين جالوت سنة (٦٥٨هـ) حيث تم توحيد بلاد الشام ومصر تحت حكم المماليك.

تولى المَلِك بيبرس البندقداري (ت٦٧٦هـ) بعد مقتل قطز، ولقّب بالملك الظاهر، ونقل الخلافة من بغداد إلى القاهرة، واستقدم أحد بني العباس الذين نجوا من القتل وهو الأمير أبو القاسم المستنصر بالله أحمد: ابن الخليفة الظاهر بأمر الله، وخرجت القاهرة لاستقباله سنة (٦٥٩هـ)، وقد بايعه السلطان الظاهر بيبرس، وتبعه الشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم بقية الأمراء.

كان تداول السلطة بين المماليك يتم غالباً عن طريق الكيد والانتزاع بالقوة، فالسلطة للأقوى، لذلك لم يعرف الحكم المملوكي استقراراً تاماً، فالسلطان مُعرّض دائماً للمؤامرات والدسائس التي تحاك ضده. والسلطة في عهد المماليك على مراتب فمنصب الخليفة يأتي في المرتبة الأولى نظرياً لا عملياً، ثم يليه منصب المَلِك وقد يسمى السلطان وهو الحاكم الفعلي الذي بيده الولاية العامة، تليه مناصب الأمراء وهم رؤساء الجند، وخلاصة القول أن عصر ابن تيمية السياسي كان يموج

---

(١) المماليك في الأصل من جملة الأرقّاء الأتراك الذين اشتراهم الملك الصالح نجم الدين أيوب (ت٦٤٧هـ) وأطلق عليهم اسم البحرية، فظهروا في الدولة الأيوبية وصار منهم الأمراء وقواد الجيش، فتدخلوا في شؤون الدولة وغلبوا على أمر الملك توران شاه آخر ملوك بني أيوب فقتلوه سنة ٦٤٨هـ. انظر للمزيد شاكر، محمود: التاريخ الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٥م)، ج٧، ص٣٦.

بالاضطراب والمنازعات الحربية[1].

٢- الجانب العلمي:

انتقلت الحركة العلمية بعد سقوط بغداد سنة (٦٥٦هـ) في يد التتار إلى حاضرتي الشام ومصر: دمشق والقاهرة، وقد عبَّر السيوطي عن هذا بقوله: "اعلم أن مصر من حين صارت دار خلافة عظم أمرها وكثرت شعائر الإسلام فيها، وعلت فيها السنة وعفت منها البدعة، وصارت محل سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء"[2]. وقد أسهم العلماء بقدر كبير في تنشيط العلوم الإسلامية بكافة فروعها، وصنَّفوا كتباً كثيرة وتوسعوا في الكتابة، وامتاز العصر بغلبة التقليد وأحياناً التعصّب للمذهب السائد سواء في العقيدة (المذهب الأشعري) أم في الفقه (المذهب الشافعي)[3]، ورُدّدت مقولة سدّ باب الاجتهاد في الأصول والفروع، فحرم الأخذ في الأصول بغير مذهب الأشعري، وفي الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة. مع ملاحظة أن انتشار العلم ظلّ في تقدّم مطرد، وازدادت المدارس ودُور الحديث في الشام ومصر

---

(١) انظر للمزيد:

١ - ابن كثير: البداية والنهاية، (مصر: مطبعة السعادة، د.ت)، ج١٣، ص٢٣١.

٢ - السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، (د.م: دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٦٨م)، ج٢، ص٥٢.

٣ - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦م).

٤ - شاكر، محمود: التاريخ الإسلامي، ج٧، ص٣٦.

٥ - هراس، محمد خليل: باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

٦ - أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره، ص١٢٤ - ٢٠٩.

(٢) السيوطي: حسن المحاضرة، ج٢، ص٩٤.

(٣) إذ عمل صلاح الدين على تطهير مصر من المذهب الشيعي الفاطمي ونشر المذهب الأشعري في الاعتقاد والمذهب الشافعي في الفقه.

وبرز أئمة عظام[1]، وأُلّف في هذا القرن كتب قيمة تعتبر مرجعاً للمتأخرين كمقدمة ابن الصلاح والقواعد الكبرى، والمجموع شرح المهذب، وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، وتهذيب الكمال وميزان الاعتدال وتاريخ الإسلام[2].

يمكن القول بصفة عامة أن اختلاف الآراء وتضارب الأفكار كان السمة الغالبة من بداية القرن السادس وحتى نهاية الثامن، وقد اختلفت مناهج العلماء، فمنهم من تخصّص في الحديث ومنهم من تخصص في التفسير ومنهم من تخصص في النحو أو في الفقه أو في العقائد، ولكن كان مقلداً تابعاً وليس مجتهداً مستنبطاً، حتى العقائد ارتضى البعض التقليد والاتّباع، ولم يسيروا وراء البرهان، وكان بجوار هؤلاء فلاسفة مسلمون ينطلقون في الدراسات لا يقفون إلا حيث تنتهي بهم النتائج دون التفات إلى ما وراء ذلك، وبين هؤلاء وأولئك علماء وفلاسفة قد حاولوا أن يربطوا بين الفلسفة والدين، وكان بجوار هؤلاء وأولئك الفرق الإسلامية في العقائد والسياسة تتنازع الفكر بالحجة والبرهان[3].

غالباً ما يذكر الباحثون أن هذا العصر اتسم العلم فيه بالسعة وقلة التعمق وغلبة طابع النقل والاقتباس على التفكير والدراسة[4]، وفي هذا يقول أبو زهرة: "وإذا كانت القرون الثلاثة السادس والسابع والثامن قد امتازت بشيء فقد امتازت

---

(١) من أمثال: العلامة ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، والعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، والقرطبي (ت٦٧١هـ)، والنووي (ت٦٧٦هـ)، وابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، وقاضي القضاة كمال الدين بن الزملكاني (ت٧٢٧هـ)، والحافظ علم الدين البرزالي (ت٧٣٩هـ)، وقاضي القضاة القزويني (ت٧٣٩هـ)، وأبو حيان الأندلسي النحوي (ت٧٤٥هـ)، والذهبي (ت٧٤٨هـ)، وقاضي القضاة تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ)، وابن كثير (ت٧٧٤هـ).

(٢) انظر الندوي، أبو الحسن: رجال الفكر والدعوة في الإسلام الحافظ أحمد بن تيمية، (الكويت: دار القلم، ط٤، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ص٢٨ - ٢٩.

(٣) انظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص١٥٣ - ١٥٤.

(٤) انظر الندوي: رجال الفكر، ص٢٩. وانظر هراس: باعث النهضة، ص١٩.

الخضر بن عبد الله بن تيمية الحراني نزيل دمشق[1]. ولـد سـنة (٦٦١هـ -١٢٦٣م) في مدينة حرّان[2]. فأسرته قد ورثت العلم أباً عن جد، واشتهرت به فتربى ابن تيمية في كنف هذه البيئة الصالحة.

٢ - هاجرت أسرته سنة (٦٦٧هـ) من حرَّان إلى دمشق بسـبب استيلاء التتـار على حران.

٣ - استقرت العائلة في دمشق وبدأ ابن تيمية تحصيله العلمـي في سـن مبكـرة، وحفظ القرآن الكريم، وأقبل على الحديث الشريف فسمع مُسند الإمـام أحمـد عـدة مرات، وسمع الكتب الستة، وعُني بالتفسير عناية كبيرة، واهتم بالفقه وأصوله.

ساعده في ذلك جِدّه واجتهاده، وذاكرته القوية - إذ كـان آيـة في الحفـظ بطـيء النسيان، حتى قال غير واحد: إنـه لم يكـن يحفـظ شـيئاً فينسـاه - وعقلـه المسـتيقظ، وذكاؤه الحاد، فقد كان آيةً في الفهم له قدرة عجيبة على فهم دقيق العلوم حتـى إنـه لا يكاد يدخل في شيء منها إلا ويفتح لـه بـاب في الفهـم الصـائب فيسـتدرك علـى حُذّاق أهله استدراكات دقيقة وسديدة[3].

٤ - توفي والده سنة (٦٨٢هـ) وعمره واحد وعشرون سنة، فتولى مشـيخة دار الحديث السكرية[4] بعده، وتصدَّر للتدريس سنة (٦٨٣هـ)، وجلس مكـان والـده

---

(١) ابن عبد الهادي: العقود الدرية، ص٢، ولا تذكر المصادر التاريخية أصول عشيرة تيمية التي ينتمي إليهـا ابن تيمية ما إذا كانت عربية أو غير عربية، وقد رجَّح أبو زهرة كون عشيرة ابن تيميـة عشـيرة كرديـة. انظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص١٨.

(٢) مدينة كانت مركزاً من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور، وكانت نقطة مهمة للتبـادل والاتصـال ومقراً للديانة الصابئة، تقع حالياً في جنوب تركيا. وقد ولد ابـن تيميـة في أيـام الملـك الظـاهر بيـبرس الذي كان يحكم مصر والشام وتوفي بيبرس وعمر ابن تيمية ١٥ سنة.

(٣) انظر ابن عبد الهادي: العقود الدرية، ص٣٩.

(٤) دار الحديث السكرية تقع في القصاعين داخل دمشق، وبها سـكن ابـن تيميـة ووالـده مـن قبـل. انظـر الفريوائي: شيخ الإسلام ابن تيمية، ج١، ص٢٩. وانظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٠٣.

بالجامع الأموي على منبر أيام الجُمع واستمر في تفسير القرآن الكريم من حافظته سنين طويلة، فأصبح له العديد من التلاميذ وذاع صيته عند العامة وعند الملوك على حد سواء، وقد كان محور تدريسه يقوم على أساس إعادة بعث روح الإسلام كما كانت في بدايتها في عهد الرسول ﷺ وعهد خلفائه الراشدين.

٥ - في سنة (٦٩٠هـ) ذكر على الكرسي يوم الجمعة شيئاً من الصفات فقام بعض المخالفين وسعوا في منعه من الجلوس فلم يُمكّنوا من ذلك.

٦ - حجّ سنة (٦٩٢هـ)[١].

٧ - أُذِن له في الإفتاء سنة (٦٩٤هـ)[٢]، وفي هذه السنة حَدَث أن عسَّاف النصراني سبّ النبي ﷺ فألف ابن تيمية إثر هذه الحادثة كتابه 'الصارم المسلول على شاتم الرسول'[٣].

٨ - في شعبان سنة (٦٩٥هـ) درَّس ابن تيمية بالمدرسة الحنبلية، وألَّف كتابه 'العقيدة الواسطية'[٤].

٩ - في سنة (٦٩٨هـ) أرسل إليه أهل حماة يسألونه عن الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن من الاستواء وإضافة الكرسي له سبحانه، فألف كتابه

---

(١) انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٣٣.

(٢) أُذِن له بذلك العلامة الشيخ شرف الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن نعمة. انظر الفريوائي: ابن تيمية، ج١، ص٣٠. الشيخ شرف الدين هو أحمد بن أحمد بن عبيد بن محمد بن قدامه المقدسي الفقيه الصالح الزاهد شرف الدين أبو العباس ولد سنة ٦١٤هـ وسمع من موفق الدين بن قدامه المقدسي وهو جده لأمه وعم أبيه، كان شيخاً زاهداً عابداً ذا عفة وله معرفة بالفرائض والجبر والمقابلة توفي ٦٨٧هـ. انظر ابن رجب الحنبلي: الذيل على طبقات الحنابلة، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج١، ص٣١٨.

(٣) انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٢٥ - ٣٢٦.

(٤) سميت بالعقيدة الواسطية لأنها جواب على سؤال لابن تيمية من أهل واسط، وهي مطبوعة في مجموع الفتاوى، ج٣، ص١٢٩ - ١٥٩، وقد شرحها محمد خليل هراس بكتاب من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

الفتوى الحموية[1] الذي خالف فيه منهج الأشاعرة فحصلت له بسببه محنة.

انتهت هذه المحنة بسلام ولم يصب فيها بالأذى إلا بعض أتباعه، وسكوت العلماء لم يكن رضا عن ابن تيمية وآرائه بل لأن التتار ساوروا دمشق ودخلت البلاد في محنة.

١٠ - رغم قسوة الظروف التي مرّ بها إلا أن عكوفه على الدرس كان دليلاً على جرأته في العلم والرأي، وليس هذا فحسب بل وفي الجهاد والحرب، فهو الفارس الذي يحمل السيف، ففي ربيع الآخر سنة (٦٩٩هـ) ذهب ابن تيمية مع أعيان البلد إلى قازان - سلطان التتار - الذي قصد دمشق بعد انتصاره على عساكر الناصر بن قلاوون وكلّمه كلاماً قويّاً شديداً أسفر عن تأجيل قازان دخول دمشق.

١١ - في سنة (٧٠٠هـ) وصل إلى أسماع الناس خبر قدوم التتار وعزمهم على دخول مصر، فدخل الرعب قلوب أهلها، فجلس ابن تيمية في مجلسه في الجامع وحرّض الناس على الجهاد وأوجبه ضد التتار.

١٢ - جاء التتار إلى الشام سنة (٧٠٢هـ) وساوروا دمشق وأرجف المرجفون، واستعدّت الجيوش المصرية والشامية لملاقاتهم، وابن تيمية يثبّت القلوب ويعدهم بالنصر، وقعت المعركة واشترك ابن تيمية فيها وأبلى بلاءً حسناً[2]، وانتصر المسلمون في المعركة.

١٣ - في سنة (٧٠٥هـ) امتُحِن ابن تيمية في العقيدة الواسطية وعقدت له ثلاثة مجالس وأسفرت هذه المجالس عن اتفاقهم على أن هذه عقيدة سنية سلفية.

---

(١) سميت بالفتوى الحموية لأن بعض أهل حماة من الشام وجهوا له استفتاء يسألونه عن تحقيق العلماء في الصفات التي وصف الله بها نفسه إضافة إلى أسئلة أخرى فأجابهم ابن تيمية عن هذه الأسئلة بتفصيل كبير. فعرف هذا الجواب بالعقيدة الحموية وهي رسالة مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى طبع في مصر ١٣٢٣هـ. انظر الندوي: رجال الفكر، ص٤٤.

(٢) انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٤، ص١٦.

١٤ - في سنة (٧٠٥هـ) ورد مرسوم من جهة السلطان في مصر إلى دمشق يدعو لامتحان معتقده، وكان خصومه قد سعوا في ذلك وزوَّروا كلاماً عليه. فسار الشيخ إلى مصر ومرَّ بغزة وعقد في جامعها مجلساً كبيراً وألقى درساً فيها فتعلق أهل غزة به، ثم سار حتى دخل مصر ووصل القاهرة في السنة نفسها، وكان خصومه قد أعدُّوا العدة للقائه، فالتقوا به في مجلس عقد بالقلعة اجتمع فيه القضاة وأكابر الدولة، وكانوا قد بيَّتوا الانتقام منه، فادُّعي عليه أنه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضي التجسيم، فأراد أن يجيب فلم يمكنوه، وانتهى به الأمر إلى السجن، وأصابت الحنابلة محنة كبيرة وألزم أتباعه بالرجوع عن عقيدته[١].

١٥ - خرج من السجن سنة (٧٠٧هـ)[٢] وأقبل بعدها على التدريس والإفتاء وبيان مذهب السلف، ولم يكن له مكان خاص يلقي فيه دروسه بانتظام كما كان الشأن في الشام، بل كانت دروسه منثورة في المساجد.

أرسل ابن تيمية بعد خروجه من سجن مصر وقراره البقاء فيها رسالة لأمه يشرح لها سبب بقائه في مصر[٣].

بعد ستة أشهر من خروجه من السجن في السنة نفسها (٧٠٧هـ) اشتكاه جماعة من الصوفية لكلامه في ابن عربي[٤] وغيره، فعقد له مجلس، وادُّعي عليه بأشياء لم

---

(١) انظر المصدر السابق، ج١٤، ص٣٥.

(٢) على يد أمير العرب حسام الدين عيسى بن مهنا، أحد أفراد أسرة الأمراء العرب ومن سراة الشام ورؤسائها الأقوياء. انظر الندوي: رجال الفكر، ص٨٧. وانظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص٦٠.

(٣) انظر نص الرسالة في أبو زهرة: ابن تيمية، ص٦٣.

(٤) هو محمد بن علي بن محمد محيي الدين أبو بكر الطائي الأندلسي المشهور بابن عربي ولد سنة ٥٦٠هـ بمرسية بالأندلس كان ذكياً كثير العلم، كتب الإنشاء لبعض الأمراء بالغرب ثم تزهد وتفرد وتعبد وتوحد، واتهم وعمل الخلوات وعلق شيئاً كثيراً في تصوف أهل الوحدة، ومن أردأ تصانيفه كتاب الفصوص، وقد عظَّمه جماعة، وتكلفوا لما صدر منه ببعيد الاحتمالات وقد حكى ابن دقيق العيد أنه سمع الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول فيه: شيخ سوء كذاب، توفي سنة ٦٣٨هـ في دمشق. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، ج٢٣، ص٤٨ - ٥٠.

يثبت منها شيء. ضاقت الدولة بهذا الوضع، فاتجهوا للشيخ وخيَّروه بين أمور ثلاثة:

١ - أن يسير إلى دمشق. ٢ - أو أن يذهب إلى الإسكندرية.

٣ - أو أن يحبس.

فاختار الحبس، فحبس وأُذن أن يكون عنده من يخدمه فلم يكن حبساً بمعناه الحقيقي بل كان إقامة مقيدة، إذ لم يمنع طلبة العلم من زيارته والجلوس معه.

١٦ - عَزل السلطان الناصر بن قلاوون نفسه وتولى المُلْك بعده المظفر بيبرس الجانشكير وكان شيخه من أتباع ابن عربي، فدبَّرا الأمر لسفر ابن تيمية إلى الإسكندرية - التي كانت مركز التصوف والصوفية - لعله يُقتل غيلة فيتخلَّصوا منه بأيسر تكلفة، فسافر سنة (٧٠٩هـ) ومكث فيها سبعة أشهر[1]، إلى أن عاد الملك الناصر بن قلاوون إلى السلطة - في السنة نفسها - فأمر بإعادة ابن تيمية إلى القاهرة معزّزاً مكرّماً، بقي بعدها ابن تيمية مشغولاً بنشر دعوته وبالتأليف والتدوين إلى سنة (٧١٢هـ) ومن أهم مؤلفاته في فترة إقامته بمصر ما بين (٧٠٥ - ٧١٢هـ) :

- كتاب الاستقامة.

- جواب الاعتراضات المصرية على الفتاوى الحموية.

- تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية.

- المحنة المصرية.

- الفتاوى المصرية.

- منهاج السنة.

---

(١) مكوثه في الإسكندرية كان في سجن كبير وكان يسمح لمن شاء أن يزوره، فكان يتردد عليه الأكابر والأعيان والفقهاء يقرؤون عليه. انظر الندوي: رجال الفكر، ص٩٤ - ٩٥.

- كتاب مسألة التعليل.

- درء تعارض العقل والنقل.

- الرد على المنطقيين. وغيرها من الرسائل[1].

١٧ - رجع ابن تيمية مع إخوانه وجماعة من أصحابه إلى دمشق سنة ٧١٢هـ وقد خرج خلق كثير لملاقاته وسُرّوا بقدومه وعافيته[2].

استمر على ما كان عليه من إقراء العلم وتدريسه بدار الحديث السكرية والمدرسة الحنبلية، وتوجه إلى تجلية البحوث الفقهية، فقد جعل همّه كلّه في الإفتاء وتصنيف الكتب في فروع المسائل، وقد دَرَسها كما درس العقائد متجهاً إلى ما كان عليه السلف الصالح، وما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد وجد المعين الخصب في فتاوى الصحابة وفتاوى التابعين[3].

١٨ - توفيت والدته الكريمة سنة (٧١٦هـ).

١٩ - أفتى ابن تيمية بأن الحلف بالطلاق لا يقع به طلاقاً - خلافاً لما عليه المذاهب الأربعة - سنة (٧١٨هـ) فاستنكر الفقهاء ذلك ومنعه السلطان من الفتوى إلا أن ابن تيمية لم يمتنع وبقي يفتي.

٢٠ - في سنة (٧٢٠هـ) عُقد له مجلس بدار الحكم بحضرة نائب السلطة وحَضره القضاة والفقهاء والمفتون من المذاهب الأربعة وعاتبوه على فتواه وحاولوا منعه فلم يمتنع فحبس في القلعة بأمر نائب السلطان، (من ٢٢ رجب ٧٢٠هـ إلى ١٠ محرم ٧٢١هـ).

---

(١) انظر ابن عبد الهادي: العقود الدرية، ص٣٦١.

(٢) انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٤، ص٤٦.

(٣) أبو زهرة: ابن تيمية، ص٧٨.

٢١ – عاد ابن تيمية إلى درسه وإفتائه في مسألة الطلاق وغيرها من المسائل التي خالف فيها رأي الأئمة، وظهر هذه الفترة كفقيه مجتهد له منهجه المستقل وعقله المستنير، واستمر بضع سنين يقرأ كتبه ويراجعها ويصلح فيها.

٢٢ – في سنة (٧٢٦هـ) بحث الحاسدون له عن فتوى يوقعون بها ما بينه وبين السلطة، فوجدوا ضالتهم في فتوى أفتاها قبل سبع عشرة سنة، وهي مسألة المنع من السفر إلى قبور الأنبياء والصالحين، فرأى السلطان حبسه وجاء الأمر بالحبس في ٧ شعبان ٧٢٦هـ وكان الحبس في قلعة دمشق، بقي مدة في القلعة يكتب ويصنّف ويرسل إلى أصحابه الرسائل إلى أن مُنع من الكتابة ولم يترك له دواة ولا قلم ولا ورق، فأقبل على التلاوة والتهجد والمناجاة والذكر حتى وافته المنية في العشرين من شوال سنة ٧٢٨هـ ، ودفن في دمشق رحمه الله رحمة واسعة.

ثالثاً: مؤلفات ابن تيمية:

مؤلفات ابن تيمية كثيرة ومتنوعة شملت العقائد والتفسير والفقه والمنطق وغيرها من الموضوعات، وقد قام تلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ) بجمع وتعداد هذه المؤلفات في مُؤلَّف أسماه "أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية"، جمع فيه أكثر من مائتي مؤلف[1] ما بين قاعدة ورسالة وفتوى.

---

(١) وقد قسمها إلى أصناف:
- مؤلفات في التفسير، اثنان وتسعون مُؤلَّفاً.
- الأصول، عشرون مُؤلَّفاً، يقصد بالأصول هنا أصول الدين لا أصول الفقه، وذكر من هذه المؤلفات: منهاج السنة، ودرء تعارض العقل والنقل، والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.
- قواعد وفتاوي، مائة وثلاثة وأربعون.
- وصايا، ثلاث.
- إجازات، أربع.
- رسائل، اثنتان وعشرون. انظر ابن القيم: مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق صلاح الدين المنجد، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط٤، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

وقد ذكر الذهبي أنّ لابن تيمية ما يقارب الثلاثمائة مُؤلَّف وسارت بتصانيفه الركبان لعلها ثلاثمائة مجلد[1]. وقد طبعت بعض رسائله وفتاواه منفردة إلى أن جمع عبد الرحمن النجدي الكثير منها في مُؤلَّف واحد أسماه مجموع فتاوى ابن تيمية – في سبعة وثلاثين مجلداً – ، مع ملاحظة أن بعض هذه الرسائل طبع منفرداً ومحققاً من بعض الباحثين المهتمين بابن تيمية، كالسياسة الشرعية، والحسبة، والعقيدة الواسطية، والعقيدة الحموية، وغيرها كثير.

ولابن تيمية مؤلفات متخصصة في موضوع واحد، المطبوع منها:

- درء تعارض العقل والنقل.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.
- الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.
- الرد على المنطقيين.
- الإيمان.
- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية.
- الاستقامة.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

المُؤلّفات هذه هي المطبوعة، ولعل بعض مؤلّفاته قد فقد إذا قارنا العدد الموجود بما ذكره ابن القيم أو الذهبي، إلاّ إذا نظرنا إلى مجموع الفتاوى مُجزّءاً واعتبرنا كل

(١) الحافظ أبو عبد الله الذهبي: تذكرة الحفاظ، (د.م: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج٤، ص١٤٩٧.

رسالة أو قاعدة فيه مُؤلَّفاً منفصلاً، وهو الذي نميل إليه.

رابعاً: الكتب والمؤلفات التي كتبت عنه:

يُعدّ ابن تيمية من الشخصيات التي كانت موضع بحث ونقاش ودراسة من قبل أهل العلم من عصره إلى يومنا هذا، فالمؤلفات التي تعرضت لحياة وشخصية وفكر ابن تيمية كثيرة سواء باللغة العربية أم بغيرها، فقد تناول شخصيته وأفكاره عدد كبير من المؤرخين والمؤلفين، وانتقل هذا التناول من دائرة الترجمة إلى دائرة التعمق في دراسة الأفكار والمنهج - خاصة في العصر الحاضر - حيث أُفردت له دراسات متخصصة لفكره العقدي والسياسي والاجتماعي والأصولي الفقهي.

وقد قام الفريوائي[1] بجمع أغلب المؤلفات التي كتبت عن ابن تيمية ورتبها في خمس نقاط هي:

أ. المؤلفات التي أفردت لترجمة شيخ الإسلام.

ب. كتب السير والتراجم التي ترجمت لشيخ الإسلام.

ج. كتبه التي اختصرها أهل العلم.

د. بعض الدراسات الاستشراقية حوله.

هـ . مؤلفات ابن تيمية التي نقلت إلى اللغة الأوردية.

وما يهمنا من هذه النقاط، الأولى والثانية والرابعة.

---

(١) الفريوائي: شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث. حيث قام المؤلف بجهد طيب ومشكور في جمع أغلب المؤلفات التي كتبت عن ابن تيمية وعرضها في الفصل الثامن من الباب الأول. انظر ص٢٢٥ - ٢٧٠.

أ. المؤلفات التي أفردت لترجمة ابن تيمية:

هذه المؤلفات اختصت بدراسة حياة ابن تيمية وهي كثيرة، جمع الفريوائي[1] منها ست وتسعين دراسة[2].

- دراسات قديمة (ثلاث وعشرون).
- دراسات حديثة (تسع وخمسون).
- دراسات باللغة الأردية (تسع).
- دراسات باللغة الإنجليزية (ثلاث).
- دراسات باللغة البنغالية (اثنتان)[3].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٢٦.

(٢) من أهم هذه المؤلفات: التذكرة والاعتبار لابن شيخ الحزاميين (ت٧١١هـ)، والعقود الدرية لابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ)، والأعلام العلية للبزار (ت٧٤٩هـ)، والكواكب الدرية للشيخ مرعي الكرمي (ت١٠٣٣هـ).

(٣) وقد تنوعت الدراسات الحديثة (تسع وخمسون) لتتناول معارف ابن تيمية، ويمكن توزيع هذه الدراسات حسب التخصصات الآتية:

- كتب تناولت حياة ابن تيمية العامة: (ثمانية وعشرون).
- كتب تناولت عقيدة ابن تيمية ورده على الفرق: (ثمانية).
- كتب تناولت المنهج السلفي: (ثلاثة).
- كتب تناولت جانب التفسير: (ثلاثة)، وهي رسائل علمية.
- كتب تناولت المنطق والعقل: (ثلاثة).
- كتب تناولت الإصلاح: (اثنان).
- كتب تناولت المسيحية: (اثنان)، رسائل علمية..
- كتب تناولت السياسة والاجتماع: (أربع).
- كتب تناولت الجانب التربوي: رسالة دكتوراه.
- كتب تناولت الجانب الاقتصادي: رسالة دكتوراه.
- كتب تناولت الحديث: رسالة دكتوراه.

وتُعَدّ الكتب التي تناولت فقه وأصول ابن تيمية قليلة[1].

ب. كتب السير والتراجم التي ترجمت لابن تيمية:

كتب التراجم والسير والتاريخ تناولت شخصية ابن تيمية في جميع العصور وهي كثيرة ذكر الفريوائي منها مائة واثنتان من التراجم[2]، منها ست تراجم باللغة الأردية و خمس عشرة ترجمة ذكرها المؤلفون في مقدمات تحقيقهم لبعض مؤلفات ابن تيمية، إضافة إلى أكثر من أربعين بحثاً علمياً كتب عنه. وقد تركزت أغلب هذه الأبحاث على حياة ابن تيمية العامة وذكر معتقده السلفي باستثناء ثلاثة بحوث فقهية[3].

ج. بعض الدراسات الاستشراقية:

الكتابات عن ابن تيمية وتراثه وأفكاره في الدراسات الاستشراقية كثيرة كذلك، ذكر منها الفريوائي عشرون دراسة[4]، ويُعد المستشرق الفرنسي هنري لاوست أهم من تناول ابن تيمية بالبحث، فقد قام بتأليف نظريات تقي الدين أحمد بن تيمية في

---

(١) وهذه الكتب هي:
- آل منصور، صالح عبد العزيز: ابن تيمية وأصول الفقه.
- العطيشان، صالح سعود: منهج ابن تيمية في الفقه، رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية، ١٤٠٧هـ.
- سليمان، أحمد يوسف: الفكر الفقهي عند الإمام ابن تيمية.
- أزهر، عبد الحميد: ابن تيمية حياته وعصره ومنهجه وآراؤه في أصول الفقه، باكستان، غير مطبوع.
والكتاب الأول هو المتوفر فقط.

(٢) انظر الفريوائي: ابن تيمية، ج١، ص٢٤٨ - ٢٦٢.

(٣) هي:
١ - ظفر الإسلام: ابن تيمية ونهضة الفقه الإسلامي، باللغة الأردية.
٢ - محمد نعيم رحماني: ابن تيمية والفقه الإسلامي، باللغة الأوردية.
٣ - يوسف حسين أحمد: ابن تيمية وجهوده في إثراء الفقه الإسلامي، جامعة الأزهر بالقاهرة.

(٤) وقد أشار المؤلف إلى أن أكثرها نقله عن الكيلاني، ماجد عرسان: الفكر التربوي عند ابن تيمية، (عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، رسالة دكتوراه قدمت لجامعة بتسبرج سنة ١٩٨١م، وصفحاتها (٢١٥) بالقطع المتوسط.

السياسة والاجتماع"، وقد طبع الأصل الفرنسي سنة ١٩٢٩م بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة وطبعت الترجمة العربية عام (١٣٩٦هـ -١٩٧٩م)، وكذلك قام لاوست بترجمة كتابي السياسة الشرعية ومعارج الوصول لابن تيمية إلى اللغة الإنجليزية[١]، والملاحظ على هذه الدراسات أن أغلبها تتناول الجانب العقدي الفلسفي عند ابن تيمية بالإضافة إلى الجانب الإصلاحي الاجتماعي والسياسي، أما الجانب الفقهي الأصولي فالدراسات التي تتناوله قليلة[٢].

---

(١) إضافة إلى عدد من المقالات تناول فيها حياة ابن تيمية، وكتب ملخصاً في دائرة المعارف الإسلامية مطبوعاً باللغة الإنجليزية ١٩٧١م تحت عنوان "ابن تيمية".

(٢) انظر الكيلاني: الفكر التربوي، ص١٥ - ٢٠. وانظر الفريوائي: ابن تيمية، ص٢٦٢ - ٢٦٥.

الباب الأول

معالم الاجتهاد واجتهاد ابن تيمية في تقسيم المقاصد الشرعية

يُعدّ هذا الباب تمهيداً لفهم التطبيقات الفقهية التي بُنيت على فهم الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله – لمقاصد الشريعة، لا على أنها دليل مستقل عن الأدلة، بل على أنها جملة المعاني المستخلصة و المستفادة من تلك الأدلة، بل من سائر القرائن والتصرفات الشرعية، هذا المنهج النابع من طبيعة الشريعة نفسها والمرتبط بها دائماً وأبداً.

وكان من الممكن تقديم أصول ابن تيمية التي اعتمد عليها لتكون بمثابة التمهيد لهذه الدراسة، لكن نظراً لطبيعة هذا البحث، القائمة على دراسة لاجتهادات ابن تيمية الفقهية التطبيقية، وتحليلها في محاولة لاستنباط واستخراج ضوابط الاجتهاد، مع مراعاة فهم الأصول النظرية التي اعتمد عليها ابن تيمية، اقتضى هذا تقديم الباب الأول – الخاص بالاجتهاد – ليقع موقع التمهيد لتلك التطبيقات، وهو تمهيد لابدّ منه، للوقوف على المعالم الرئيسة في الاجتهاد أولاً، والوقوف على المعالم الرئيسة للمقاصد ثانياً، وعليه فقد قُسِّم الباب إلى فصلين، الفصل الأول الاجتهاد، والفصل الثاني المقاصد الشرعية.

الفصل الأول

الاجتهاد

نظراً لكثرة ووفرة المؤلفات التي تحدّثت عن الاجتهاد قديماً وحديثاً، فقد آثرنا الاقتصار على ما هو وثيق الصلة بهذا البحث، وهي محاور أربعة لابد منها، لبيان معالم الاجتهاد، بدءاً ببيان معنى الاجتهاد ثم دراسة شروط من سيقوم بالاجتهاد، وبيان مجال الاجتهاد ومحله الذي يعدّ حجر الأساس في الاجتهاد، وختاماً ببيان أهمية وضرورة الاجتهاد، لا ليكون صوتاً ينضم لتلك الأصوات المنادية بالاجتهاد فحسب، بل لتوضيح هذه الأهمية، وإعطائها الحجم الحقيقي بعيداً عن الإفراط والتفريط.

وفي طرح ومناقشة هذه المحاور الأربعة اتبعنا المنهج التحليلي النقدي لا السردي الوصفي للوصول إلى نتائج أقرب إلى الصواب، ولبيان هذه المحاور الأربعة قُسِّم الفصل إلى أربعة مباحث هي:

المبحث الأول: معنى الاجتهاد.

المبحث الثاني: شروط المجتهد.

المبحث الثالث: أنواع الاجتهاد ومجاله.

المبحث الرابع: أهمية وضرورة الاجتهاد.



المبحث الأول

معنى الاجتهاد

قصدنا من هذا العنوان الوقوف على مفهوم الاجتهاد، ولا يتحقق هذا إلا بالوقوف على المعنيين: اللغوي والاصطلاحي. اقتضى هذا تقسيم المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول

المعنى اللغوي

الاجتهاد: افتعال من الجهد، واختُلف في ضم الجيم أو فتحها، نسب الفيومي (ت٧٧٠هـ)[1] لغة الضم إلى أهل الحجاز والفتح لغةُ غيرهم، وكلاهما يحمل معنى الوُسع والطاقة. قيل المضموم "الجُهْدُ": الطاقة، أما "الجَهْدُ": المشقة، وهذا ما سبقه ابن منظور(ت٧١١هـ)[2] إليه، من اعتبار "الجَهْد والجُهْد: الطاقة، وقيل: "الجَهْد" المشقة، و"الجُهْدُ": الطاقة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود، وفي بعض المعاجم الحديثة[3] تفريق بين الكلمتين "الجَهْدُ: المشقة والنهاية والغاية، والجُهْد: الوسع والطاقة، وفي التنزيل: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ﴾[التوبة: ٧٩]، وقد سار القرضاوي[4] على هذا عند اعتباره الاجتهاد

---

(١) الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧هـ)، ص٤٣.

(٢) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، (بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م)، ج١٣، ص١٣٣. وانظر الرازي: مختار الصحاح، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨٥م)، ص١١٤.

(٣) المعجم الوسيط، قام بإخراج الطبعة: إبراهيم أنيس، وعبد الحليم منتصر، وعطية، ومحمد خلف، ج١، ص١٤٢.

(٤) انظر القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، (الكويت: دار القلم، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م)، ص١٨.

مشتق من مادة (ج، هـ، د) بمعنى بذل الجُهْد وهو الطاقة، أو تحمل الجَهْد وهو المشقة، فصيغة الافتعال تدل على المبالغة في الفعل، أي أن الاجتهاد يمكن أن يكون من الجَهْد أو الجُهْد مع التفريق بين الكلمتين، ومن المُحْدثين من أشار إلى[1] أن الاجتهاد مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو المشقة، وأنه ورد في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع (النحل ٣٨، النور٥٣، فاطر٤٢)، وأنها تدل كلها على الاجتهاد وهو بذل الوسع والطاقة.

وعند التحقيق نجد أن كلمة جهْد بفتح الجيم وضمها قد وردت في ستة مواضع في القرآن الكريم (الأنعام ١٠٩، المائدة ٥٣، التوبة ٧٩، النحل ٣٨، النور٥٣،فاطر٤٢)، خمسة بفتح الجيم، وواحدة بضمها وهي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إلاّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ الله مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٧٩]، وأن الخمسة التي جاءت بفتح الجيم جاءت بصيغة القسم المقترن بالإيمان ﴿وَأَقْسَمُواْ بِالله جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾[الأنعام: ١٠٩]، والجدير بالذكر أن الاستخدام القرآني لكلمة "جهْد" وإن كان في معناه الأوسع يشمل الاجتهاد باعتباره بذل طاقة وتحمل مشقة للوصول إلى الغاية، إلا أنه لم يُسق للتدليل على شرعية العملية الاجتهادية بالتعريف الاصطلاحي، **وهذا يؤدي إلى أمرين:**

أحدهما: أن الغالب كون المعنى اللغوي أوسع مجالاً من المعنى الاصطلاحي، ولهذا فإن الاجتهاد يشمل بذل أي جهد دون حصر في الأمور الشرعية.

ثانيهما: أن هذه النصوص لا تصلح للاستدلال على مشروعية أو فرضية الاجتهاد[2].

---

(١) انظر العمري، نادية : الاجتهاد في الإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص١٨.

(٢) وقد استدل بعض الأصوليين الذين تكلموا عن مشروعية الاجتهاد بقوله تعالى: ﴿ إنّا أنزلنا إليكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ الله﴾ سورة النساء، الآية ١٠٥. انظر البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار على أصول البزدوي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ج٢، ص٩٩٦. وانظر الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م)، ج٢، ص١٠٣٩.

وقد ورد في السنة استخدام الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي - الذي سيأتي تعريفه -، وهو ما استدل به الشافعي عن عمرو بن العاص: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"[1]، مع ملاحظة أن لفظ إذا اجتهد هو الشائع مع وجود غير هذا اللفظ.

وكذلك حديث معاذ المشهور في كتب الفقه "حينما بعثه النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن فقال له: بم تقضي؟ قال: بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: أقضي بما قضى به رسول الله؟ قال: فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي، قال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسوله."[2]

وبغض النظر عن اختلاف روايات هذه الأحاديث من جهة، وكونها وردت في القضاء لا في الاجتهاد من جهة ثانية، إلا أن الممارسة العملية لصحابة[3] رسول الله ﷺ تعدّ الدليل العملي للاجتهاد بمعناه الاصطلاحي.

---

(١) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ج٦، ص٢٦٧٦. وانظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م)، ج٢٨، ص٨٧، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ٩٦، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم (٧٣٥٢). وانظر عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، حديث رقم ١١١٨، ص٤٣١. وانظر القشيري، مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج٣، ص١٣٤٢.

(٢) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح المختصر، ج٢، ص٥٤٤. وانظر النسائي، أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩١م)، ج٥، ص١٣٤.

(٣) انظر للمزيد عبد المنعم: الاجتهاد، (مصر: الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٧م)، ص٨٥. فقد ذكر بعض الأمثلة لاجتهاد الصحابة. وانظر الوافي المهدي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية نشأته وتطوره والتعريف به، (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص٤٥.

المطلب الثاني

المعنى الاصطلاحي

من الممكن اختيار تعريف للاجتهاد من أحد كتب الأصول، وشرح التعريف، والإشارة إلى تقارب تعريفات الأصوليين فالاختلاف لفظي ليس إلا، ومن الممكن كذلك استقصاء بعض تعريفات الأصوليين لبيان مدى المقاربة والمباعدة بينها، وكلا الأمرين لا يُحقق المقصود، إذ القصد من التعرّف على التعريف الوصول إلى حقيقة هذا المفهوم.

أما الطريقة الأكثر دقة في رصد تعريفات الأصوليين للاجتهاد وصولاً إلى معناه، هي تقسيم هذه التعريفات إلى مسلكين، مسلك بُني التعريف فيه على ما صُدِّر به، ومسلك بنى التعريف فيه على القيود المذكورة.

١ - **المسلك الأول**: وهو الذي بنى التعريف فيه على ما صُدر به، و هذا يتفرع لاتجاهين:

الأول: اعتبار الاجتهاد فعل المجتهد.

الثاني: اعتبار الاجتهاد صفة المجتهد[1].

أولاً: اعتبار الاجتهاد فعل المجتهد:

حاول أصحاب هذا الاتجاه التعبير عن الاجتهاد بفعل المجتهد فصدَّروا تعريفهم ببذل الطاقة أو استفراغ الجهد أو غيرها من كلمات تدل على الجهد الذي يبذله المجتهد.

و قد ذهب أحد المعاصرين إلى أن الغزالي[2](ت٥٠٥هـ) اختار كلمة "بذل" عند

---

(١) انظر العمري: الاجتهاد، ص٢٢ بتصرف.

(٢) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام، ولد سنة ٤٥٠هـ، تلقى العلم على إمام الحرمين الجويني وغيره، له تصانيف كثيرة منها: إحياء علوم الدين، والمستصفى في الأصول، توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٢، ص١٨٨.

تعريفه للاجتهاد بقوله: "والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"[1].

إلا أنه بالرجوع إلى تعريف الغزالي الأول عند قوله: "الركن الأول في نفس الاجتهاد وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال"[2]، نجد أنه قد جمع بين الكلمتين فاستخدم بذل واستفراغ في التعبير عن فعل المجتهد. وممن ذكر كلمة بذل ابن الهمام[3](ت٨٦١ هـ) وغيره.

وممن اختار كلمة استفراغ: الآمدي[4](ت٦٣١هـ) بقوله: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[5]. وتابعه ابن الحاجب[6](ت٦٤٨هـ) والبيضاوي[7](ت٦٨٥هـ) وغيرهم.

---

(١) العمري: الاجتهاد، ص٢٠.

(٢) الغزالي، محمد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ)، ص٣٤٢.

(٣) محمد بن عبد الواحد الفقيه الحنفي الأصولي المشهور بابن الهمام، تلقى العلم عن كبار علماء عصره مثل العز بن عبد السلام وابن جماعة، من مصنفاته: التحرير في أصول الفقه، فتح القدير، ولد سنة ٧٩٠هـ وتوفي سنة ٨٦١هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين ج٣، ص٣٦.

(٤) سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي، فقيه شافعي له مصنفات كثيرة منها: إحكام الأحكام في أصول الفقه، ولد سنة ٥٥١هـ وتوفي سنة ٦٣١هـ. انظر كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج٢، ص١٧٩.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ)، ج٤، ص١٦٩.

(٦) أبو عمرو عثمان بن عمر ويلقب بجمال الدين ويشتهر بابن الحاجب، تفقه على مذهب الإمام مالك، كان فقيهاً أصولياً متكلماً، من مصنفاته: منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والجدل، ولد سنة ٥٧٠هـ وتوفي سنة ٦٤٦هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص٥٦٣.

(٧) أبو الخير عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي، يعرف بالقاضي، ولد في المدينة البيضاء بفارس قرب شيراز، كان فقيهاً أصولياً متكلماً مفسراً محدثاً، من مصنفاته: الوصول إلى علم الأصول، وله عليه شرح، وله مختصر الكشاف في التفسير. توفي سنة ٦٨٥هـ. انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٠٩.

ومن الأصوليين من جمع بين الكلمتين كالغزالي، ومن قبله الشيرازي[1] (ت٤٧٦هـ) بقوله: "الاجتهاد في عرف الفقهاء استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي"[2].

ثانياً: اعتبار الاجتهاد صفة للمجتهد:

وقد صدّر أصحاب هذا الاتجاه تعريفهم بكلمة "ملكة" التي تحتمل معنيين: معنى الصفة المكتسبة بالممارسة كالعلم، ومعنى الصفة الخلقية "غير مكتسبة" كالطول والقصر مثلاً، فإن كان القصد المعنى الأول، أي: أنها صفة كسبية يتحصلها الإنسان بكثرة الممارسة، فلا ضير في استخدامها، واستخدام الأصوليون المعاصرون لها من هذا الباب[3].

أما إن كان القصد أنها صفة خَلْقية لاكسبية، لا دخل لفعل الإنسان فيها، أي أنها علم لدُنّي ميتافيزيقي، فهي بهذا المعنى غير مستخدمة عند الأصوليين القدماء ولا المُحْدثين. والقاسم المشترك بين الاتجاه الأول (فعل المجتهد) بفرعيه (بذل) و (استفراغ)، والاتجاه الثاني(صفة المجتهد)، هو أن الاجتهاد لا يتأتى إلا ببذل الجهد، سواء من البداية (الاتجاه الأول)، أو بعد عدة محاولات وممارسات لهذا البذل والجهد لتصبح صفة ملازمة للمجتهد (الاتجاه الثاني).

المسلك الثاني: الذي بُني التعريف فيه على القيود المذكورة.

---

(١) إبراهيم بن علي، الفقيه الشافعي الأصولي، من مصنفاته: التنبيه والمهذب في الفقه الشافعي. ولد سنة ٣٩٣هـ وتوفي سنة ٤٧٦هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٤، ص٢١٥.

(٢) أبو إسحاق، الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص١٢٩.

(٣) انظر الدريني، فتحي: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص١٧.

القيد الأول: كون الذي يقوم بالاجتهاد مجتهداً أم فقيهاً، فالغزالي يقيد الاجتهاد بصدوره من المجتهد، أما ابن الحاجب وابن الهمام فيقيدانه بالفقيه، ومن الأصوليين من لا يقيِّده لا بالمجتهد ولا بالفقيه كالشافعي[1](ت٢٠٤هـ) والبيضاوي إذ يعرّف الاجتهاد بقوله: "استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"[2]، وكذلك الآمدي (ت٦٣١هـ)، واعتبر هؤلاء قيد المجتهد أو الفقيه لا قيمة له إذا اشْتُرط الاجتهاد بدرك الأحكام الشرعية، ولا يمكن لمن ليس بمُدركٍ لعلوم الشريعة، أن يجتهد سواءً أسُمي فقيهاً أم لم يسمَّ.

القيد الثاني: الحكم الشرعي، وهو القيد المذكور في جُل تعريفات الأصوليين للاجتهاد، فالاجتهاد بمعناه الاصطلاحي لا يكون إلاّ لتحصيل الحكم الشرعي، وهذا القيد ليس محل خلاف عند الأصوليين القدماء لإدراكهم حقيقة الاجتهاد الذي يقصدون، أما عند المُحْدثين ففيه خلط منشؤه عدم قصر الاجتهاد على إدراك أو استنباط الأحكام الشرعية، فمنهم من يستخدم الاجتهاد بمعناه اللغوي الواسع، ويُسقط تعريفات الأصوليين للاجتهاد وتقييداتهم له على كل اجتهاد سواء كان في الحكم الشرعي أم غيره، والأولى أن نقول أنّ الاجتهاد بمعناه العام "يتسع لدى النظرة الأولى، للجهد الذي يبذله القضاة وعلماء القانون...كما يتسع للدلالة على الجهد الذي يبذله علماء الاجتماع والدراسات التاريخية"[3]. مع مراعاة فهم تعريف الأصوليين للاجتهاد ضمن الإطار الذي وضع فيه وبقيوده كذلك.

---

(١) محمد بن إدريس المطلبي القرشي، أحد الأئمة المجتهدين الأعلام، إمام أهل السنة، من مصنفاته: الأم، الرسالة، ولد سنة ١٥٠هـ وتوفي سنة ٢٠٤هـ. انظر أبو الفلاح الحنبلي: شذرات الذهب، ج٢، ص١٠.

(٢) إسماعيل، شعبان: تهذيب شرح الإسنوي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت)، ج٣، ص٢٤٣.

(٣) البوطي، محمد سعيد: حوار حول مشكلات حضارية، (دمشق: الدار المتحدة، ط٣، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، ص١٤٤.

القيد الثالث: العلم والظن، ومنشأ هذا القيد من تعريف الغزالي في طلب العلم بأحكام الشريعة[1] وقد قيّد بعض الأصوليين الطلب هذا بالظن على عكس ما قاله الغزالي، كابن الحاجب بقوله: "ظن بحكم شرعي"[2] والمقصود بالظن هنا ما يقابل العلم المفيد القطع، وجمع بعضهم بين الكلمتين كابن الهمام بقوله: "قطعياً كان أو ظنياً"[3].

والتحقيق يثبت أن العلم المقصود لدى الغزالي أعم من كونه قطعياً أو ظنياً، بل المقصود أصل وضع الكلمة لغة لا ما تنصرف إليه عادة عند الأصوليين[4].

أما الشاطبي[5] (ت٧٩٠هـ) ومن قبله ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) فلم يعرِّفا الاجتهاد بتعريف اصطلاحي واكتفيا بذكر أنواع الاجتهاد، وهذا ما سيتم مناقشته في المبحث الثالث من هذا الفصل.

أهم ما يلاحظ على معنى الاجتهاد عند الأصوليين:

١- الأصوليون لا يرون الاجتهاد في الأحكام القطعية، وذلك لأن معرفتها لا تفتقر إلى بذل جهد، حتى إن فهم وإدراك المجتهد لهذه الأحكام القطعية لا يعدّ اجتهاداً لأنه لا يؤثر عملياً فيها، فهي لا تقبل الاحتمال ولا يجوز الخلاف فيها.

٢ـ من صرّح من الأصوليين بالاجتهاد في الأحكام القطعية كان مقصوده

---

(١) الغزالي: المستصفى، ص٣٤٢.

(٢) ابن الحاجب، عثمان بن عمر: مختصر المنتهى الأصولي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ج٢، ص٢٩٨.

(٣) الكمال بن الهمام: التحرير مع تيسير التحرير لأمير بادشاه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ج٤، ص١٧٨ - ١٧٩.

(٤) انظر الأيوبي، محمد هشام: الاجتهاد ومقتضيات العصر، (عمان: دار الفكر، د.ت)، ص٢٠.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي العلامة المحقق النظار الأصولي الفقيه، من مؤلفاته: الموافقات، والاعتصام، توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين، ج٢، ص٢٠٤.

الاجتهاد في اكتشاف القطعية لا الاجتهاد في القطعية ذاتها.[1]

٣ - إن كان لا بدّ من اختيار تعريف للاجتهاد، فنرى أن تعريف الكمال بن الهمام وهو "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً"[2] هو الأشمل مع إضافة بعض التعديلات كإضافة "وتطبيقه" على الحكم الشرعي ليصبح التعريف كالآتي:

بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي وتطبيقه، عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً.[3]

٤ - أضاف بعض المعاصرين إلى تعريف الاجتهاد قيد الاجتهاد في تطبيق الأحكام "الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها"[4]. وقد قام النجار بمحاولة التركيز على الاجتهاد التطبيقي فقسّم الاجتهاد إلى قسمين: الاجتهاد في الفهم والاجتهاد في التطبيق، وعرّف الاجتهاد التطبيقي بأنه "الإجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم التجريدي للأحكام الشرعية على واقع الأفعال"[5].

وقد ذكر هذا في أكثر من مؤلَّف[6]، وملاحظتنا هنا أنَّ تعريفات الأصوليين وإن

---

(١) انظر تعريف الكمال بن الهمام "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنيا". التحرير، ج٤، ص١٧٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) لا نرى حذف قيد الفقيه لأن الاجتهاد المطلوب هنا هو الاجتهاد في المسائل الشرعية، مع عدم قصر الفقيه على من يحمل شهادة في الفقه.

(٤) الشاطبي: الموافقات، تعليقات عبد الله دراز على الموافقات، (بيروت دار المعرفة، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ج٤، ص٤٦٣.

(٥) النجار: فصول في الفكر الإسلامي، ص١٦٣.

(٦) انظر النجار، عبد المجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ص١٢٤. وانظر النجار، عبد المجيد: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، (قطر: كتاب الأمة، عدد(٢٠)، ط١، ١٤١٠هـ).

لم تشر إلى الجانب التطبيقي فإن هذا لا يعني غيابه عنهم، بل لا نحسب أن الأصوليين كانوا بصدد تعريف الاجتهاد تعريفاً مجرداً فحسب، بل كان تركيزهم على وقوع الاجتهاد وتعريف ما هو واقع فعلاً، ولا يعقل أن يكون المقصد من الاجتهاد في الأحكام الشرعية التوصّل إلى نتائج نظرية، بل كان الاجتهاد في قضايا حقيقية حدثت وكان للمجتهدين دور في إعطاء الحكم الشرعي لتلك الحوادث الواقعة أصلاً.

٥ - من المعاصرين كذلك من ذهب إلى عدم عدّ تعريفات الأصوليين للاجتهاد تعريفات محدّدة بقدر تسميتها بمفهوم الاجتهاد، إدراكاً منه بأن تلك المحاولات نابعة عن مفاهيم معينة تكونت لدى واضعيها حول العملية الاجتهادية.[١] وقد ناقش هذه المفاهيم التي قسّمها إلى ثلاثة مراحل بدءاً بالشافعي، ثم مفهوم الاجتهاد بعد الشافعي إلى نهاية القرن السادس الهجري، ثم مفهوم الاجتهاد من نهاية القرن السادس الهجري إلى يومنا. والمنطلق الذي انطلق منه هو أن وضع تعريف للاجتهاد أمر مُتعذّر إذ يسبقه ممارسة الاجتهاد، إذ كيف يُمارس الشيء قبل معرفة حقيقته؟.[٢]

وقبل الانتقال إلى شروط المجتهد، نؤكد على أن المقصود هنا الاجتهاد الاصطلاحي لا الاجتهاد العام بالمعنى اللغوي، فاجتهاد الطبيب والمهندس وغيرهما، اجتهادات مطلوبة وضرورية، ومأجور صاحبها عليها ولا مشاحة في إطلاق لفظ الاجتهاد عليها أو لفظ المجتهد على من يقوم بها، لكنها ليست اجتهادات لدرك أحكامٍ شرعية، وإن كانت نتائجها ضرورية لمن سيقوم بالاجتهاد الشرعي، بمعنى ضرورة معرفة المجتهد للاجتهادات العلمية ومراعاتها عند الاجتهاد التشريعي.

---

(١) انظر قطب، سانو: الاجتهاد في فهم النص معالم وضوابط، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، قدّمت إلى كلية القانون في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ١٩٩٦م، ص٢٥.

(٢) الملاحظ أنه ذكر فيما بعد تعريفاً مقترحاً للاجتهاد هو: "بذل من جمع آلات معينة في عصر معين وُسعَه من أجل التوصل إلى فهم المعاني التي دلّت عليها نصوص الوحي - كتاباً وسنة - دلالة قطعية أو ظنية، وتنزيل المعاني المفهومة على واقع إنساني معين". المصدر السابق، ص٥٩. وانظر للمزيد قطب، سانو: "نحو تأهيل أكاديمي للنظر الاجتهادي"، مجلة التجديد، ماليزيا، عدد (٣)، ص١٢٩.

المبحث الثاني

شروط المجتهد

إذا كان الاختصاص سمة هذا العصر، فإن قاعدة الاختصاص في العلم الدقيق قد وضعها الإسلام لتنطبق على المجتهد، أياً كان مجال اجتهاده، "فالمجتهد الطبيب من قِبل أن الطبيب إن أخطأ دون تقصير أو إهمال فهو معذور، بعد أن يكون قد بذل أقصى ما في وسعه في المعالجة، لأن هذا خطأ قصوري لا تقصيري، إذ قصرت طاقته العلمية عن بلوغ ما هو أكثر من هذا، بخلاف الجاهل الذي لم يُعرف منه طب، ولا تخصص له فيه، إذا اقتحم ميدانه، فخطؤه جريمة، لأنه تهجم على ما ليس له به علم"[1]، وكذلك الحال بالنسبة للمهندس والفلكي وغيرهما من أهل الاختصاص، إذ إن الخطأ نتيجة الجهل يعتبر جريمة، ويَتعرض المجرم "المُخطِئ" للمساءلة وللمعاقبة حسب حجم الضرر المترتب على اجتهاده دون تخصص، ومن هذا الباب يُعدّ التطفل على الشريعة باجتهاد دون اختصاص "تهجم على كتاب الله تعالى وتقوّل عليه سبحانه، فذلك أمر منهي عنه شرعاً"[2]، إذ إن الاجتهاد هنا مرتبط بتحليل وتحريم، ومن ثم جنة ونار، فإذا كان المجتهد - اصطلاحاً - في الأحكام الشرعية قائماً مقام النبي ﷺ بنص الشاطبي[3] فلابد من اشتراط شروط في هذا المجتهد تتناسب وعظم المهمة التي سيقوم بها - ولا عجب - إذ العلاقة بين شروط القائم بالعمل وطبيعة العمل تتناسب تناسباً طردياً، فطبيعة

---

(١) الدريني: بحوث ودراسات، ج١، ص٢٣٢، انظر للمزيد جامع البيان، ج١، ص٧٧، تحقيق شاكر تحت عنوان: ذكر بعض الأخبار التي وردت بالنهي عن القول في آي القرآن برأيه أو بما لا يعلم.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٣٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات، ونص عبارته: "المفتي قائم في الأمة مقام النبي، والدليل على ذلك أمور ... وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي". مج٢، ج٤، ص١٧٨.

الاجتهاد هي التي تحدد شروط المجتهد، إذ كلما عظم العمل زادت أو صعبت الشروط، شريطة أن لا تكون الشروط مستحيلة ولا يمنع أن تكون صعبة.

على الرغم مما شاع وانتشر عن ارتباط لائحة شروط المجتهد بعصور التخلف والانحطاط والتقليد، إلا أننا نجد أن شروطاً معينة قد اشتُرطت في المجتهد ومنذ عصور متقدمة، وإن لم تكن تلك الشروط مدوَّنة فقد كانت مطبقة عمليًّاً، أو كما يقول النمر: "لم تكن - أي الشروط - موجودة بهذا الشكل لدى المجتهدين الأوائل، ومقعَّدة أمامهم، وإنما كانت سلوكاً، فلم يكن يجتهد إلا العالم القادر على استنباط الحكم حين يأنس من نفسه هذه القدرة"[1]، ولا أدل على هذا من وجود من عرفوا بفقهاء الصحابة ومن بعدهم فقهاء المدينة، فإذا كان الاجتهاد سمة كل صحابي فما معنى فقهاء الصحابة، ثم لماذا تبرز أسماء محدودة للمجتهدين من الصحابة تكاد تعد بالأصابع مقارنة بتلك الألوف المؤلفة، ولا يعدّ هذا قدحاً في الصحابي فكلٌّ ميسَّر لما خلق له، وكلّ يجتهد في حدود اختصاصه، وعلى هذا يمكن فهم معنى كسب الأجر حتى في حالة الاجتهاد الخاطئ "وإذا أخطأ فله أجر"[2] بأن "الخطأ من قِبل العالم المجتهد لعُروض شبهة أو لعواصة المشكلة محل البحث، عذر، ولا أثر فيه، وإنما إثم الخطأ لاحِق بغير العالم إذا تناول بالبحث مالا تخصص له فيه، بل الأصل فيه الخطأ، بعدم استناده إلى علم أصلاً"[3].

بعد هذه التوطئة، يمكن عرض ومناقشة لائحة شروط المجتهد، مع مراعاة البعد الزماني لتسهل وتصح المقارنة بين من تشدّد ومن لم يتشدّد في ذكر شروط المجتهد.

نؤثر البدء بالشافعي لا على أنه المجتهد الأول، بل على كونه الواضع الأول -

---

(١) النمر: الاجتهاد، ص١٨٠.

(٢) سبق تخريجه ص٥٠.

(٣) الدريني: بحوث ودراسات، ج١، ص٢٣٢.

على الأرجح - أو المُنهج للعملية الاجتهادية، وما يشترط فيمن يقوم بالاجتهاد، مع تجاوز القرنين الأول والثاني، لا لأن الشروط لم تكن محددة، بل لعدم تدوينها وتقعيدها، يقول الشافعي: "ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد، الكتاب والسنة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها ولا يقيس - أي يجتهد باصطلاح الشافعي - إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي : العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله فإذا لم يجد سنة، فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس؛ ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه لأنه قد يتنبه بالاستماع ترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً، فيما اعتقد من الصواب وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ويقول وترك ما ترك - إن شاء الله - فأما من تمّ عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس.. ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ، لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عَقْل المعاني...."[1].

يمكن تلخيص هذه الشروط فيما يأتي:

العلم بأحكام كتاب الله (بالتفصيل المذكور في الرسالة).

العلم بالسنة.

العلم بأقاويل السلف.

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٩٧٩م)، ص٥١١.

العلم بإجماع المسلمين واختلافهم.

العلم بلسان العرب. صحة العقل.

عَقْل المعاني السابقة ومعرفة حقيقتها، وبعبارة أدق "معرفة مقاصد الشريعة".

هذه الشروط قد حدّدت في بدايات القرن الثالث، القرن الذي لا يزال يوصف بالحيوية والاجتهاد والتجديد، ولم تمنع هذه الشروط المجتهدين من الاجتهاد ولم تقف حائلاً دون ذلك.

ولننتقل إلى أبي الحسين البصري[1](ت٤٣٦هـ) - بعد قرابة قرنين من الزمن - صاحب المعتمد. يؤثر الباحث نقل ما يقوله أبو الحسين في الصفة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي لنفسه ويفتي لغيره "اعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد، وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية وأمْكَنه الاستدلال بها، والدلالة السمعية ظاهر، واستنباط، والظاهر منه خطاب ومنه أفعال وهي أفعال الرسول ﷺ، والاستنباط ضربان: قياس، واستدلال، والاستدلال بالقياس يفتقر إلى الاستدلال بالظواهر فإذا ذكرنا الاستدلال بالقياس دخل فيه الاستدلال بالظواهر"[2].

ونضع في الحسبان أن هذه الشروط ذكرت في القرن الخامس الموصوف بالتقليد والجمود، وهي عند التدقيق أقل صعوبة وأكثر تحققاً من تلك التي اشترطها الشافعي. وبالرجوع - كذلك - للعكبري[3](ت٤٢٨هـ) السابق للبصري (ت٤٣٦هـ) والأقل منه شهرة في الأصول وتحت عنوان شرائط الاجتهاد يقول: "أن يكون حافظاً

(١) هو محمد بن علي أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي، له مصنفات كثيرة منها: المعتمد في أصول الفقه، توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر الاتابكي: النجوم الزاهرة، ج٥، ص٣٨.

(٢) البصري، أبو الحسين محمد بن علي: المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ج٢، ص٣٥٧.

(٣) الإمام العلامة الفقيه الحنبلي، ولد سنة ٣٣٥هـ، كان من أئمة الفقه والعربية، توفي سنة ٤٢٨هـ. انظر الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٥٤٢.

لكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ في المواضع التي يتعلق بها ذكر الأحكام في الحلال والحرام دون ما عداه، وأن يكون عارفاً بأحكام الخطاب وموارد الكلام من الحقيقة والمجاز، وما اشتمل عليه الكتاب والسنة من الأقسام المتقدمة ويكون عارفاً بطرق النحو واللغة والإجماع والاختلاف والأصل وعلة الأصل والفرع المختلف فيه لينظر في الفرع فيرده إلى الأصل إذا وجد معناه فيه، وأن يكون عدلاً[1].

نجد أن هذه الشروط كذلك أقل صعوبة من شروط الشافعي. ويذهب الباجي[2](ت٤٧٤هـ) في شروطه منحى العكبري والبصري إذ يقول: "صفة المجتهد أن يكون عارفاً بوضع الأدلة مواضعها من جهة العقل وطريق الإيجاب وطريق المواضعه في اللغة والشرع، ويكون عالماً بأصول الديانات وأصول الفقه، عالماً بأحكام الخطاب من العموم والأوامر والنواهي والمفسر وحقيقة الإجماع، عالماً بأحكام الكتاب وإن لم يكن من شرطه أن يكون تالياً - حافظاً - لجميعه، عالماً بالسنة والآثار والأخبار وطرقها والتمييز لصحيحها من سقيمها،... ويعلم من النحو واللغة ما يفهم معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأموناً في دينه موثوقاً به في فضله."[3]

وخلاصة التعليق على شروط (العكبري والبصري والباجي) أنها جاءت أكثر سهولة وأكثر تحققاً من تلك التي اشترطها الشافعي، على الرغم من المقولة الشائعة بربط سدّ باب الاجتهاد بالشروط الصعبة أو شبه المستحيلة التي اشترطها

---

(١) العكبري، أبو علي الحسن بن شهاب: رسالة في أصول الفقه، دراسة وتحقيق وتعليق موفق بن عبدالله، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م)، ص١٢٦-١٢٧.

(٢) سليمان بن خلف بن سعد المالكي الباجي، سمع من الخطيب البغدادي والشيرازي وأبي الطيب الطبري، كان نظاراً قوي الحجة استطاع أن يجادل ابن حزم، من مصنفاته: إحكام الفصول في أحكام الأصول، وكتاب الحدود، ولد سنة ٤٠٣هـ وتوفي سنة ٤٧٤هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين، ج١، ص٢٥٢.

(٣) الباجي، أبو الوليد : إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق ودراسة عبد الله الجبوري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، ص٦٣٧. وإلى قريب من هذه الشروط ذهب الجويني. انظر عبد الله الفوزان: شرح الورقات في أصول الفقه.

الأصوليون. يدلنا هذا على أن الجمود الفقهي لم يكن بالضرورة نتاج للشروط الصعبة المشترطة بالمجتهد، وإن كنّا نعتقد أن الشروط الصعبة أحد العوامل التي ساعدت في تصعيب عملية الاجتهاد.

إذا انتقلنا بعدها للغزالي صاحب التخفيفات في شرائط المجتهد نجده يحصر الشروط في شرطين أحدهما أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استشارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره، ثانيهما أن يكون عدلاً"[1]. والشرط الأول هو الذي يعنينا إذ إن الشرط الثاني يعد تجاوزاً وإلا فإنه "يشترط لجواز الاعتماد على فتواه فمن ليس بعدل فلا تقبل فتواه، أما هو في نفسه فلا، فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد"[2].

ثم يبدأ بشرح المقصود بالشرط الأول مجيباً على سؤال تقديري "فإن قيل متى يكون محيطاً بمدارك الشرع..."[3]، إذ إن مدارك الشرع كلمة عامة لابد من ضبطها، يقول: "إنما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار"[4]، وما سيذكره الغزالي هنا شبيه بما ذكره (العكبري والبصري والباجي) فلا حاجة لتكراره، إنما الحاجة في ذكر التخفيفات التي صرَّح بذكرها فقد خفف في شرط معرفة القرآن "أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية، الثاني لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه..."[5]، وكذلك خفف في معرفة السنة بقوله: "وأما السنة... ففيها التخفيفات المذكورة"[6]،

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى، ص٣٤٢.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) المصدر السابق، ص٢٤٣.

والتخفيف في الإجماع أنه لا يلزم أن يحفظ مواقع الإجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفةً للإجماع[1]، أما عن اللغة العربية "فعلم اللغة والنحو أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه،... والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة[2]، وله تخفيف كذلك في معرفة الناسخ والمنسوخ[3] ويصل الغزالي في النهاية إلى أن هذه المواصفات - الشروط - يمكن حصرها في ثلاثة فنون هي "علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه[4].

بالنظر فيما ذكر الغزالي نرى عدم وجود تلازم بين التّشديد في شرائط الاجتهاد والجمود الفقهي أو توقف الاجتهاد، فعلى الرغم من هذه التخفيفات إلا أن الاجتهاد ممتنع أو يكاد أن يمتنع في عصر الغزالي هذا أولاً، أمّا ثانياً فنجد عدم التنصيص على شرط الفقه أي أن يكون المجتهد فقيهاً بل العكس تماماً "فأما الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليها وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولّدها المجتهدون[5]، وبغض النظر عن مناقشة نقطة تولّد تفاريع الفقه من المجتهد وكونها بعد حيازة الاجتهاد فيجب ألا تكون شرطاً فيه ومدى صحتها، إلا أن الملفت عدم ذكر شرط الفقه عند الغزالي ولا عند من سبقه (العكبري والبصري والباجي).

. لا يسعنا في هذا المبحث الموجز أن نتّبع شروط المجتهد عند الأصوليين كلهم، خاصة أن الشروط بعد الغزالي لاتكاد تخرج عما ذكر، ويُكتفى عادة بالتعليق على

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص٣٤٤.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بعض التخفيفات كحصر الآيات بخمسمائة آيـة[1]، وكعـدم اشـتراط معرفـة تفـاريع الفقه، لكنها عموماً لا تشكل منعطفاً ملفتاً أو تغييراً جذرياً.

أما من يجب الوقوف عندهم، فهم الذيـن عُرِفـوا بالاجتهـاد والتجديـد، لمحاولـة معرفة العلاقة بين شروط الاجتهاد والعملية الاجتهاديـة، فـالمفروض إذا افْتُرِض أن الاجتهاد لا يتأتّى إلا عند التخفيف من شروط المجتهد، أن يكون هؤلاء المجتهـدون - أو على الأقل من ينـادوا بالاجتـهاد - مـن المُخفّفـين للشروط، سنختـار (الشاطـبي ٧٩٠هـ والسيوطي[2] ٩١١هـ والشوكاني ١٢٥٠هــ)[3]، فعلـى الرغـم مـن التبـاعد الزماني بينهم إلا إن العلاقة التي تربط بينهم هي محاولـة الاجتهـاد أو بعبـارة أخـرى (إعادة الحيوية للروح الاجتهادية).

فبالرجوع إلى الشروط التي اشترطها الشاطبي بقوله: "إنما تحصل درجـة الاجتهـاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكـن مـن الاستنباط بناء على فهمه فيها"[4]، **نجده قد حصر الشروط في:**

١- فهم مقاصد الشريعة.

٢- التمكن من الاستنباط.

---

(١) انظر للمزيـد مـا كتبه السيوطي في تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، تحقيق فؤاد عبد المنعم، (الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٣م)، ص٤٢ - ٤٦. وممن انتقد الحصر هـذا الطـوفي بقوله: "والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصرة". انظر عبـد القادر الدمشقي: نزهة الخاطر شرح روضة الناظر، ص٤٠٢.

(٢) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الشافعي الإمام الكبير صاحب التصانيف الكثيرة، نشأ يتيماً وحفـظ القرآن الكريم، من تصانيفه: الإتقان في علوم القرآن، الجامع في الحديث، ولد سنة ٨٤٩هـ وتوفي سـنة ٩١١هـ. انظر الشوكاني: البدر الطالع، ج١، ص٣٢٨.

(٣) سبب الاختيار هو توفر كتابات لهم عن شروط المجتهد، وإلا فهناك مجتهدون آخرون.

(٤) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٧٦ - ٧٧.

والشرط الثاني كما يقول الشاطبي "كالخادم للأول"[1] فكأن الشروط منحصرة في شرط واحد وهو فهم مقاصد الشريعة، مما جعل أحد المحدثين يقول: "فلأول مرة - في حدود ما يعلم - نجد أن أول شرط لبلوغ درجة الاجتهاد هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها،...وقد ظل الأصوليون - لعدة قرون - يسطّرون لائحة طويلة بشروط المجتهد وما ينبغي أن يحصّله من الدرجات العلمية، وبعضهم يزيد فيها، وبعضهم ينقص منها، ثم جاء الشاطبي، فأعرض عن تلك اللوائح، طويلها وقصيرها، وحصر درجة الاجتهاد في أمر جامع: هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وإلى حد التمكن من الاستنباط"[2]، وقد رفض الريسوني ما أثبته دراز بقوله: "لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط"[3]، وحاول الريسوني أن يذكر من أثبت هذا الشرط بلفظه فذكر السبكي[4](ت ٧٥٦ هـ) والسيوطي (ت٩١١ هـ) وغيرهم[5].

مع ملاحظة أن الشافعي في معرض حديثه عن شروط المجتهد ذكر أن "من كان عالماً بما وصفنا بالحفظ، لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضاً بقياس"[6]، وواضح أن قصد الشافعي معرفة مقاصد الشريعة، وكذلك ذكر الغزالي شرط أن يكون المجتهد محيطاً بمدارك الشرع[7]، ولا يمكن فهم مدارك الشرع إلا على أنها مقاصد الشارع، وعلى كل فلهذا تفصيل فيما بعد.

---

(١) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٧٧.

(٢) الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٣٥٣ - ٣٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص٣٥٤.

(٤) أبو الحسن علي بن عبد الكافي الملقب بتقي الدين الفقيه الشافعي المفسر الحافظ الأصولي النحوي، ولد سنة ٦٨٣هـ، من مصنفاته: تفسير القرآن، وشرح المنهاج في الفقه، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج١، ص٥.

(٥) المصدر السابق، ص٣٥٤.

(٦) راجع البحث، ص٦١.

(٧) راجع البحث، ص٦٤.

بالعودة إلى ما اشترط الشاطبي نسجّل بعض الملاحظات:

أن موافقات الشاطبي لا تفهم مجزأةً بل تفهم كمنظومة واحدة متكاملة ومترابطة، بمعنى أنه وَلِيتم فهم المسألة الثانية من كتاب الاجتهاد عند الشاطبي لابد من ربطها بالمسألة الأولى من الكتاب نفسه إذ يبيّن الشاطبي أن الاجتهاد على ضربين[1] ويبدأ بشرح هذين النوعين شرحاً وافياً، وللتفريق بين النوعين أهمية قصوى، والشروط المشروطة في النوع الأول لا تشترط في الثاني ولا العكس.

أن الشاطبي يقرّرأنه لا يلزم في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد[2].

ولأهمية هذه النقطة يزيدها توضيحاً فيقسّم الفصل لمطالب ثلاثة، يعنينا منها الثاني إذ يقول فيه: "وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثـمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍّ مضطر إليه والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان، ألفاظ أو معانٍ كيف تصورت وبيان تعيين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم العربية، لأنهما سيّان في النمط ماعدا وجوه الإعجاز فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم"[3]، بل ويحسم الأمر بقوله: "ولا يقال إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية"[4]، مشيراً إلى تخفيفات الغزالي الذي يذكره بقوله: "وقد

---

(١) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٦٤.

(٢) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٧٨.

(٣) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٨٣.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

قال الغزالي في هذا الشرط[1]، ويستدرك الشاطبي بأنه لا يشترط علم جميع اللغة وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار.[2]

بالرجوع إلى شرط الشاطبي الأول وهو فهم مقاصد التشريع، والثاني الذي يكمّله وهو التمكن من الاستنباط، وإذا أردنا تفصيل الشرطين فسنضطر لذكر ما ذكره الشافعي والغزالي لا محالة، من معرفة الأدلة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ومعرفة اللغة العربية الوسيلة لفهم الأدلة، وبتفصيل الشاطبي - الأكثر تشدداً من الشافعي والغزالي - ومعرفة مراتب الأدلة ومواقع الخلاف للتمكن من الاستنباط، نجد أن شروط الشافعي ومن بعده الغزالي مُشترَطة - ولابد - في شرطي الشاطبي وإن كانت الصياغة مختلفة عن الشافعي، وقريبة من صياغة الغزالي.

أما عن لائحة الشروط، وبالرجوع إلى (العكبري، البصري، الغزالي، الجويني[3]، الباجي).

لا نجد لائحة بالمعنى الحديث لها، إنما فقرة متكاملة مترابطة من أوّلها إلى آخرها، أما فكرة اللائحة المرقمة فهي من نتاج العصر الحاضر، وإن كان لها جذور ترتبط بالقرن العاشر وبالسيوطي خاصة.

فقد اشترط السيوطي شروطاً كثيرة في المجتهد ورتبها في لائحة طويلة أوصلها إلى خمسة عشر شرطاً، فقد قال تحت عنوان قلت: وحاصل ذلك أن العلوم المشترطة في الاجتهاد بضعة عشر:

أحدها: علوم الكتاب العزيز وهي كثيرة جداً.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٨٤.

(٣) أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد الجويني الأصولي الفقيه الشافعي ويعرف بإمام الحرمين، من مصنفاته: النهاية في الفقه، والبرهان في أصول الفقه، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٥، ص١٦٥.

الثاني: علم السنة وهي مائة علم.

الثالث: علم أصول الفقه، وهو أهم مما بعده، لأجل كيفية الاستدلال.

الرابع: علم اللغة.

الخامس: المعاني المفهومة من السياق.

السادس والسابع: النحو والصرف.

الثامن والتاسع والعاشر: المعاني، والبيان، والبديع.

الحادي عشر: علم الإجماع والخلاف.

الثاني عشر: علم الحساب، وهذا شرط في المجتهد المطلق في جميع أبواب الشرع، أما المجتهد فيما عدا الفرائض ونحوها فلا يشترط فيه.

الثالث عشر: فقه النفس.

الرابع عشر: الإحاطة بقواعد الشرع.

الخامس عشر: وهو علم الأخلاق ومداواة القلوب[1]، مع ملاحظة أنه لم يفته إثبات تمكنه من كل شرط.

الخلاصة أنه أثبت لنفسه معرفة الشروط التي اشترطها في المجتهد، والملاحظة الجديرة بالتسجيل والتي تحتاج لتعميق بحث، لماذا تشدَّد السيوطي في شروط المجتهد أكثر ممن سبقه على الرغم من مناداته بالاجتهاد بل وادعائه رتبة الاجتهاد المطلق؟! فهل هي قناعة بعدم ضرورة ربط تعطّل الاجتهاد بشروط المجتهد، وقناعة بأن الشروط ليست هي العائق دون الاجتهاد؟ مسألة تحتاج إلى عمق بحث وإعادة نظر.

---

(١) انظر السيوطي: تقرير الاستناد، ص٤٧ - ٥٠.

والسيوطي حتى يصل إلى صحة ادعائه الاجتهاد :

١ـ يقدم تحت عنوان تنبيه بـ"العجب ممن لا يصدّق بوجود مجتهد اليوم مع صلاحية القدرة الإلهية بمثل ما وقع في الزمن الماضي"[١].

٢ - ثم يبدأ بإثبات رتبة المجتهد المطلق لمن سبقه[٢].

٣ - وبعد التحدث بنعمة الله، يقول السيوطي: "شنّع مشنّع على دعوى الاجتهاد بأني أريد أن أعمل مذهباً خامساً"[٣].

إذا انتقلنا إلى الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) المتأخر والمنادي بالاجتهاد، والمُمارس له عملياً والنابذ للتقليد نجده ينحى منحى التشدد في شروط المجتهد على عكس المفروض أو المُفْترض إذا أردنا أن نربط تحقق الاجتهاد بالتخفيف من شروط المجتهد.

فبعد أن يعرف الشوكاني المجتهد بـ"الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي"[٤] **يبين أن المجتهد يتمكن من ذلك بشروط:**

الشرط الأول: أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة..."[٥] وقد انتقد الشوكاني دعوى انحصار معرفة الكتاب والسنة بخمسمائة آية "آيات الأحكام" بقوله: "ودعوى انحصار هذا المقدار إنما هو باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف ذلك"[٦]، وانتقد كذلك حصر

---

(١) المصدر السابق، ص٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥ - ٦٦، ويذكر تقي الدين السبكي (٧٥٧هـ) والعز بن عبد السلام (٦٦١هـ) وابن دقيق العيد (٧٠٣هـ) وغيرهم.

(٣) المصدر السابق، ص٦٦.

(٤) الشوكاني، محمد علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (مصر: دار الكتبي، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م)، ج٢، ص٢٩٧.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

القدر الذي يكفي للمجتهد من السنة بخمسمائة حديث بقوله: "وهذا من أعجب ما يقال، فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة"[١]، واعترض على التمثيل بسنن أبي داود ناقلاً قول ابن دقيق العيد "إنها لا تحوي السنن المحتاج إليها، وأن في بعضها مالا يحتج به في الأحكام"[٢].

واعتبر أن "الحق الذي لاشك فيه ولا شبهة أن المجتهد لابد أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست وما يلتحق بها، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات... ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له... بل أن يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها"[٣].

الشرط الثاني: **أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع**[٤].

الشرط الثالث: **أن يكون عالماً بلسان العرب**،... ولا يشترط أن يكون حافظاً له عن ظهر قلب... وإنما يتمكن من معرفة معاني اللغة وخواص تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا ومن كان عالماً بعلوم النحو والصرف والمعاني والبيان حتى يثبت له في كل فن من هذه المعاني ملكة... ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصر من مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها، فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها[٥].

الشرط الرابع: **أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه**، لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه،فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه[٦].

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٢٩٨.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٢٩٩.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٢٩٩ - ٣٠٠.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٠.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها
(٦) المصدر السابق، ج٢، ص٣٠١.

الشرط الخامس: أن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ[1].

وبهذا تنتهي الشروط المرقمة عند الشوكاني لا على اعتبارها خمسة بل قد أدخل غيرها فيها بقوله: "وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد، علم الجرح والتعديل، وهو كذلك، ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة،... وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه وأركانه... وهو كذلك، ولكنه مندرج تحت علم أصول الفقه"[2].

ثم إذا جئنا للمُحْدثين فهم كالمجمعين على ضرورة الاجتهاد في العصر الحاضر ولا يكاد يخلو كتاب عن الاجتهاد إلا ويُقدّم له بضرورة الاجتهاد لإثبات صلاحية الشريعة للتطور أو للحكم، إلا أنهم عند تناولهم لشروط المجتهد ينقسمون إلى اتجاهين: اتجاه حاول جمع أغلب ما ذكره الأصوليون عن شروط المجتهد، وذكرها بطريقة مرقمة فكانت النتيجة شروطاً كثيرة قد تصل إلى العشرين، فصُنِّفوا - رغم تأكيدهم المستمر على ضرورة الاجتهاد - بالتقليدين أو بالمتشدّدين.

واتجاه حاول ذكر الضروري من تلك الشروط متجاوزاً ما يمكن تجاوزه من شروط مُختلف فيها، فظهرت الشروط محصورة بنقاط محدودة لا تتجاوز الأربعة أو الخمسة، فصُنِّفوا بالمتساهلين، ولزيادة التوضيح وبالرجوع إلى ما ذكرته العمري نجدها قد قسمت الشروط إلى قسمين:

أ. شروط غير مكتسبة (عامة) :

وهي:

١ـ الإسلام.

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٢.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٣.

٢ـ البلوغ.

٣ـ العقل.

ب. شروط مكتسبة (تأهيلية) :

وهي نوعان:

شروط أساسية

٤ـ معرفة الكتاب.

٥ـ معرفة السنة.

٦ـ معرفة اللغة.

٧ـ معرفة مواضع الإجماع.

شروط تأهيلية تكميلية:

٨ـ معرفة البراءة الأصلية.

٩ـ معرفة مقاصد الشريعة.

١٠ـ معرفة القواعد الكلية.

١١ـ معرفة مواضع الخلاف.

١٢ـ العلم بالعرف الجاري في البلد.

١٣ـ معرفة المنطق.

١٤ـ عدالة المجتهد وصلاحه.

١٥ـ حسن الطريقة وسلامة المسلك.

١٦ـ الورع والفقه.

١٧ـ رصانة الفكر وجودة الملاحظة.

١٨ـ الافتقار إلى الله تعالى والتوجه إليه بالدعاء.

١٩ـ ثقته بنفسه وشهادة الناس له بالأهلية.

٢٠ـ موافقة عمله مقتضى قوله[١].

تعمّدنا الترقيم المتسلسل لنصل إلى عدد الشروط كلها، مع ملاحظة أن بعض الشروط داخلة في بعضها الآخر ويمكن اختصار الترقيم إلى النصف أو دونه[٢]. وقد تابعها صلاح الدين مقبول في تعليقه على كتاب"إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد للصنعاني" وذكر ما ذكرت العمري، وزاد في الشروط الأساسية شرط معرفة أصول الفقه لتصبح الشروط واحد وعشرون شرطاً مرتبة بالترتيب العمري نفسه تماماً[٣] مع ملاحظة عنوان الكتاب المقدم له وهو "إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد" والذي ذكر مؤلفه الصنعاني شرائط الاجتهاد وحصرها في:

١ـ معرفة اللغة العربية.

٢ـ معرفة أصول الفقه.

٣ـ معرفة علم المعاني والبيان.

٤ـ معرفة الآيات القرآنية الشرعية.

---

(١) انظر العمري: الاجتهاد، ص٥٨ - ٥٩.

(٢) مع ملاحظة كذلك أن هذه الشروط الأساسية قد تم مناقشتها وتفصيل القول فيها من ص٦٠ إلى ص١١٧، في الكتاب نفسه.

(٣) انظر الصنعاني: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، قدم له وخرج نصوصه وعلق عليه صلاح الدين مقبول، (الكويت: الدار السلفية، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص٨ - ١٠.

٥ـ معرفة جملة من الأخبار النبوية[١].

وكذلك ذهب الوافي المهدي عند حديثه عن شروط الاجتهاد[٢]. ودون تعليق على ترتيب الشروط، فإن تجميع هذه الشروط من كتب الأصوليين ومن ثم ترتيبها أوْهم بأن للأصوليين لائحة طويلة مُشْتَرطة في المجتهِد.

الاتجاه الثاني: الذي حاول أصحابه جمع أهم شروط المجتهد – مع اشتراك الاتجاهين في ضرورة إحياء الاجتهاد – فحصروها في:

١ـ معرفة اللغة العربية.

٢ـ فهم القرآن.

٣ـ معرفة السنة.

٤ـ معرفة قواعد الشرع وأهدافه ومقاصد الشريعة[٣].

ومنهم من قصرها على شرطين فـ (علاّل الفاسي) عند حديثه عن شروط المجتهد يحصر الشروط في أمرين "يعتمد المجتهد في استنباط الأحكام على أمرين"، على الرغم من أنه سيذكر ثلاثة أمور وهي:

١ـ المعرفة بالأدلة السمعية.

٢ـ التأكد من دلالة اللفظ في اللغة العربية.

٣ـ القدرة على الموازنة بين الأدلة واختيار أرجحها وأقواها على ما دونه.

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٣ – ١٣٦.

(٢) انظر الوافي المهدي: الاجتهاد، ص٤٢٠ – ٤٣٦. وانظر الزحيلي: أصول الفقه، ج٢، ص١٠٤٣ – ١٠٥١. وانظر الأيوبي: الاجتهاد، ص٢٣ – ٣٣.

(٣) انظر النمر: الاجتهاد، ص١٨٠ – ١٨٢.

ثم يفصل القول أكثر فيقول: "فلابد للفقيه إذا أراد أن يكون مجتهداً من معرفة الكتاب وقراءاته وناسخه ومنسوخه والسنة واصطلاحاتها ودرجاتها ومركزها من القرآن ولابد كذلك من معرفة علم الأصول واللغة، وأقوال الفقهاء وأسباب اختلافهم وطرق الاستدلال السمعية والعقلية ومقاصد الشريعة"[1]. ولا شك أن الفرق كبير بين الحصر في شرطين وبين التفصيل الذي يتبعه، فالتفصيل فيه أهم شروط الاجتهاد.

بدراسة شروط المجتهد يظهر الآتي:

١ - **الشروط الأساسية وهي الإسلام والبلوغ والعقل**، هي من باب تحصيل الحاصل، وعدم كتابتها أولى، فنحن بصدد الاجتهاد التشريعي فالإسلام شرط منطقي لازم لا داعي لذكره. والبلوغ والعقل شرطان لما هو أقل وبكثير من الاجتهاد، الذي عُرِّف ببذل واستفراغ الجهد فأنّى للمجنون أن يجتهد، ولا يتصور الاجتهاد من صبي.

الشروط التأهيلية عند المُحدثين من أصحاب الاتجاهين تحصر في:

أ - معرفة القرآن الكريم.

ب - معرفة السنة النبوية.

ج - معرفة اللغة العربية.

د - معرفة أصول الفقه.

ويمكن إدخال بعض العلوم الأخرى في هذه الأربعة، فالبيان والنحو والصرف وما على شاكلته تدخل في اللغة العربية، ومعرفة القياس والإجماع وطرق الاستدلال، ومواضع الخلاف وما على شاكلتها تدخل في أصول الفقه أما فهم

---

(١) الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية، (تونس: مؤسسة علال الفاسي، ط٥، ١٩٩٣م)، ص١٦٥.

المقاصد الشرعية، فهي بمعناها الضيّق فرع من فروع أصول الفقه أما إذا اعتبرناها الشرط الأساسي في الاجتهاد كما نص الشاطبي على هذا [1] فهي بمعناها العام أو الواسع أي إدراك الشرع (الغزالي) أو معرفة القرآن والسنة (الشافعي) وهو الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بحسن معرفة القرآن والسنة واللغة العربية وأصول الفقه والواقع المعاش، وغيرها من علوم ومعارف تساعد على إدراك مقاصد الشريعة.

٢ - نخلص إلى أنّ الشروط المشتركة بين الاتجاهين من المُحدثين هي المَشْروطة من قِبَل الأصوليين القدماء، مع تغيير في الصياغة والترتيب أو الهيكلة العامة.

٣ - ابن تيمية لم يشغل نفسه في ذكر شروط المُجتهد ولا بالتنصيص عليها، بقدر ما أثبت - بتحصيله لكافة العلوم المطلوبة في المجتهد - أنه مجتهد، وقد قام بالفعل بتجديد وإحياء الاجتهاد وأثبت صلاحية الشريعة للتطبيق من خلال فتاواه الكثيرة والمتنوعة التي شملت أغلب القضايا. نرى أن واقعنا المعاصر بحاجة إلى نموذج ابن تيمية هذا، أي القيام بالعمل دون الانشغال في جدليّات نظرية فحسب.

بعد العرض والدراسة السابقة نتساءل مرة أخرى عن الاجتهاد - إن توقف - وشروط المجتهد [2]، الموضوع المطروح لتعميق بحث مع الإشارة إلى أن أسباباً كثيرة ساعدت على تعطيل أو تقليل العملية الاجتهادية قد تكون إحداها التشدد في شروط المجتهد.

---

(١) راجع البحث، ص٦٧.

(٢) انظر للمزيد قطب: الاجتهاد في فهم النص، ص١٧٩. إذ تعرّض لهذا الموضوع وناقشه تحت عنوان 'العلاقة بين سد باب الاجتهاد ووضع الشروط' وناقش هذا الموضوع من خلال التعرض لجملة من القضايا الهامة، وهي:

- آلات الاجتهاد في فهم النص بين الثبات والتطور.
- التغير والتطور على مستوى المحتوى والمضمون.
- التغير والتطور على مستوى الاستقلال والانفراد.

المبحث الثالث

أنواع الاجتهاد ومجاله

يكثر الحديث في بيان أنواع الاجتهاد وفي تحديد مجاله (محله)، ما بين مضيّق وموسّع، والمطالع لكتب الأصوليين - فيما قبل الشاطبي تحديداً - لا يجدهم مُولعين بذكر أقسام أو أنواع الاجتهاد بقدر اهتمامهم بتحديد مجاله (محله) فحسب، وقد دمج بعض المُحدثين بين أنواع الاجتهاد وبين مجاله (محله) دمجاً أوقع في كثير من الإشكاليات. ولزيادة توضيح هذه المسألة ذات الأهمية القصوى في الاجتهاد لابد من التفريق - ولو مبدئياً - بين أنواع الاجتهاد من جهة وبين مجال الاجتهاد من جهة ثانية.

والترتيب المنهجي النظري يقتضي أن يُحدّد مجال الاجتهاد قبل ذكر أنواعه التي ستكون في إطار ما حدد سابقاً.

إلا أن الملاحظ أن الشاطبي قد بدأ بذكر أنواع الاجتهاد أولاً ثم حدَّد مجال الاجتهاد بعدها، وكذا فعل الشوكاني.

يمكن فهم سبب تقديم الشاطبي لأنواع الاجتهاد على مجاله (محله) بفهم تقديم المنهج التطبيقي على المنهج الاستنباطي، فلا بد أن تسبق أنواع الاجتهاد بأمثلتها التطبيقية مجال الاجتهاد الذي سيُحدّد وسيستنبط من خلال حُسن التعرف على حقيقة أنواع الاجتهاد.

أما عند ابن تيمية فغالب حديثه عن أنواع الاجتهاد ومجاله حديثاً عرضياً، فابن تيمية لم يذكر أنواع الاجتهاد أو مجاله بالطريقة الأصولية كتعريف وضبط، لكنه بيّن أنواع الاجتهاد من خلال التطبيق الفقهي.

أولا: أنواع الاجتهاد:

الشاطبي في تناوله لكتاب الاجتهاد جعل للنظر فيه ثلاثة أطراف:

طرف يتعلق بالمجتهِد من جهة الاجتهاد.

طرف يتعلق بفتواه.

طرف يتعلق فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

وقد فصل الطرف الأول (الأكبر حجماً) في أربع عشرة مسألة، جعل المسألة الأولى في بيان أنواع الاجتهاد وأنه على ضربين:

أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا[(1)]، والشاطبي بدأ بوصف نوعي الاجتهاد قبل تسميتهما، إذ التسمية أقل أهمية من حقيقة الوصف، وكأنه بهذا يعالج مسألة انقطاع الاجتهاد وجواز خلو العصر من مجتهد، فإذا كان المقصود الاجتهاد بالوصف الأول "الذي لا ينقطع" فلا يجوز توقف الاجتهاد وبالتالي لا يجوز خلو العصر من مجتهد، وإذا كان المقصود الاجتهاد بالوصف الثاني "الذي يمكن أن ينقطع" فيجوز أن يتوقف الاجتهاد وبالتالي أن يخلو العصر من مجتهد، ثم يبدأ في التفصيل فيقول: "(فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط[(2)] (العام وهو ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص)، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله"[(3)]، ويشرحه بقوله: "أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"[(4)]، أي أن الاجتهاد هنا هو

---

(1) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٦٤.

(2) تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع أي إقامة الدليل على وجودها فيه، دراز في تحقيقه على الموافقات. مج٢، ج٤، ص٦٤.

(3) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٦٥.

(4) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بذل الجهد في تطبيق الحكم (تعيينه) - الذي ثبت بنص أو بغيره - على الجزئيات الفرعية، ويمثل بقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾[الطلاق: ٢]، فالنص يوجب أن يكون الشاهد عدلاً فيجب تحديد معنى العدالة - التي لها طريقان أعلى وأدنى - ثم تعيين من حصلت فيه صفة العدالة[1]، ويضرب مثلاً بكلمة "الفقر" و"النفقة" وغيرها من أمور فيها حد أعلى وحد أدنى، ويضرب مثلاً كذلك لما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات مستدلاً بأن "الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين"[2].
هذا الاجتهاد هو الذي لا ينقطع أبداً فيجب الاجتهاد في تحديد معنى العدالة والفقر والنفقة والأروش بما يتفق وأحدث ما وصلت إليه العلوم الحديثة بما يحقق المقصد الشرعي، فمواصفات العَدل في القرن الأول قد تختلف عنها في القرن الخامس وهكذا، وهذا اجتهاد في تحقيق المناط وهو الذي لا يمكن أن ينقطع إذ الأحداث متجدّدة متطورة تتطلب - بصورة دائمة - اجتهاداً في تحقيق المناط أي تعيين محل الحكم الشرعي، وهذا لا يتوقف النظر فيه على شروط كثيرة بل "الحاصل أنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم... بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه"[3]، كذلك "قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه"[4].

---

(١) انظر الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٦٥.
(٢) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٦٦.
(٣) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٦٧.
(٤) المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص١١٩.

الثاني: هو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع وهو ثلاثة أنواع:

أ. تنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقّح بالاجتهاد (مثاله حديث الأعرابي: واقعت أهلي).

ب. تخريج المناط، وهو الاجتهاد القياسي.

ج. نوع من تحقيق المناط (ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه) أو(تحقيق المناط الخاص)[1].

ولهذا التقسيم ما يشابهه عند ابن تيمية السابق لعصر الشاطبي، فقد جعل ابن تيمية تحقيق وتنقيح وتخريج المناط مجتمعة تكوّن الاجتهاد بقوله: "وهذه الأنواع الثلاثة تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط هي جماع الاجتهاد"[2]، في إشارة منه إلى تداخلها أحيانا وأنها مجتمعة قد تكون في اجتهاد واحد، وتنوعها لا يقتضي بالضرورة تقسيم الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع، ثم يشرحها شرحاً مدعماً بالتطبيقات الفقهية فيقول:

١ـ "فالأول أي تحقيق المناط أن يعمل بالنص والإجماع، فإن الحكم معلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين أن يعلم ذلك الوصف فيه، كما يعلم أن الله أمرنا بإشهاد ذوي عدل منا، وممن نرضى من الشهداء، ولكن لا يمكن تعيين كل شاهد فيحتاج أن يعلم في الشهود المعينين: هل هم من ذوي العدل المرضيين أم لا؟"[3].

٢ـ "وأما النوع الثاني الذي يسمونه تنقيح المناط بأن ينص على حكم أعيان معينة؛ لكن قد علمنا أن الحكم لا يختص بها، فالصواب في مثل هذا أنه ليس من باب القياس، لاتفاقهم على النص بل المعين هنا نص على نوعه، ولكنه يحتاج إلى أن

---

(١) انظر المصدر السابق، مج٢، ج٤، ص٦٨ - ٧٠.
(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٢، ص٣٢٩.
(٣) المصدر السابق، ج٢٢، ص٣٢٩.

يعرف نوعه، ومسألة الفأرة من هذا الباب، فإن الحكم ليس مخصوصاً بتلك الفأرة وذلك السمن، ولا بفأر المدينة وسمنها فالصواب في هذا ما عليه الأئمة المشهورون: أن الحكم في ذلك معلّق بالخبيث الذي حرمه الله، إذا وقع في السمن ونحوه من المائعات، لأن الله أباح لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث، فإذا علقنا الحكم بهذا المعنى كنا قد اتبعنا كتاب الله، فإذا وقع الخبيث في الطيب أُلقي الخبيث وما حوله، وأُكِلَ الطيّب كما أمر النبي ﷺ"[1]. أي أن تنقيح المناط هو "أن يكون الرسول ﷺ حكم في معيّن وقد علم أن الحكم لا يختص به فيريد أن يُنقّح مناط الحكم ليعلم النوع الذي حكم فيه"[2].

٣ـ النوع الثالث وهو تخريج المناط "وهو القياس المحض، بأن ينص على حكم في أمور قد يظن أنه يختص الحكم بها فيستدل على أن غيرها مثلها، إما لانتفاء الفارق؛ أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به في الأصل؛ فهذا هو القياس"[3].

فجماع الاجتهاد عند ابن تيمية هو اجتماع هذه الأنواع الثلاثة:

١ـ تحقيق المناط، ويقابل المعنى نفسه عند الشاطبي (وهو الذي لا ينقطع).

٢ـ تنقيح المناط.

٣ - تخريج المناط.

وتخريج المناط هو القياس المحض عند ابن تيمية، والاجتهاد القياسي عند الشاطبي. وقد ذكر ابن تيمية تحقيق المناط في أكثر من موضع في مُؤلّفاته مُبيناً أن

---

(١) المصدر السابق، ج٢٢، ص٣٣١.

(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص١٥.

(٣) المصدر السابق، ج٢٢، ص٣٢٧. وانظر ج١٩، ص١٧.

تحقيق المناط مُتّفق عليه عند المسلمين، ومُحتاج إليه في فهم النص الشرعي" والاجتهاد في تحقيق المناط ممّا اتفق عليه المسلمون ولا بُدّ منه كحكم ذوي عدل بالمثل في جزاء الصيد، وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه ونحو ذلك[1]، فلا بُد من تحقيق المناط لفهم النص الشرعي" فإن الشارع غاية ما يُمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية ثم يُحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان[2]. وقد أكّد هذا المعنى بقوله:" وأما الجزئيات فهذه لا يمكن النص على أعيانها بل لا بُدّ فيها من الاجتهاد المسمى بتحقيق المناط."[3]

وقد ذهب بعض المُحْدثون في بيانهم لأقسام الاجتهاد إلى أنها ثلاثة تتمثل في:

١ـ **الاجتهاد البياني**: وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع.

٢ـ **الاجتهاد القياسي**: وذلك بوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة.

٣ـ **الاجتهاد الاستصلاحي**: وذلك بوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح[4].

والملاحظ على هذه التقسيمات أنها ليست على إطلاقها، فغالباً ما تتداخل وقد

---

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص١١١.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٤٠٦هـ)، ج٧، ص٣٣٧.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، (د.م: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ)، ج٦، ص٤١٢.

(٤) انظر الزحيلي: أصول الفقه، ج٢، ص١٠٤٠ - ١٠٤١. وقد أرجع هذا التقسيم إلى معروف الدواليبي في كتابه المدخل إلى علم أصول الفقه ص٧٥ ومابعدها، وقد ذهب الدكتور القرضاوي إلى هذا التقسيم بقوله: "فمن المعلوم لدارسي الأصول أن أنواع الاجتهاد ثلاثة : ١ـ اجتهاد بياني، ٢ـ قياسي، ٣ـ استصلاحي". انظر القرضاوي، "الاجتهاد"، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، عدد (١٠)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٣٣.

يحتاج المجتهد في مسألة ما إلى تطبيق هذه الأقسام الثلاثة مجتمعة للوصول إلى الحكم الاجتهادي. بل ويغلب عليها أنها تقسيمات ذات منحى تعليمي، الغرض منها تبسيط وتسهيل فهم الاجتهاد، وأن هذه الأنواع الثلاثة لا تخرج عن تقسيم الشاطبي أو ابن تيمية، وإن ذهب الزحيلي إلى أن الشاطبي أشار إلى بعضها [1] فتخريج المناط هو الاجتهاد القياسي وتحقيق المناط يكون في النصوص وغيرها فيشمل الاجتهاد البياني والاستصلاحي. وقد ناقش تقي الحكيم هذا التقسيم وأهم ما ذكره أن التقسيم غير جامع لشرائط القسمة المنطقية لعدم استيعابه المقسّم، فإنه لا يشمل الاجتهاد الاستحساني مثلاً أو الاجتهاد العرفي[2]. وقد ذهب الدريني إلى أن للاجتهاد أنواع ثلاثة هي عند التحقيق:

النوع الأول: الاجتهاد في النصوص، وتعليلها استشرافاً إلى مقصد الشارع منها.

النوع الثاني: اجتهاد في تطبيق النصوص، برعاية الظروف القائمة أثناء التطبيق والنظر فيما عسى أن يسفر عنه هذا التطبيق - بتأثير الظروف القائمة - من مآل متوقع إذ يكيف الفعل - ولو كان في أصله مشروعاً - بالمشروعية وعدمها في ضوء ذلك المآل لأن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً.

النوع الثالث: الاجتهاد فيما لا نص فيه[3].

ويبدو أن الدريني دمج أنواع الاجتهاد في مجال (محل) الاجتهاد وتقسيمه عند التدقيق ينقسم إلى نوعين:

١ـ الاجتهاد في النصوص (وهذا يشتمل على الاجتهاد في التطبيق حتماً).

---

(١) راجع الزحيلي: أصول الفقه، ج٢، ص١٠٤٠.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٢، ص١٠٤١. وانظر محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥٦٩.

(٣) الدريني، فتحي: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، (د.م: منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي T.W.S.C، ط١، ١٩٩١م)، بحث تحت عنوان الجمود الفقهي والتعصب المذهبي، ص١١٠ - ١١١.

٢ـ الاجتهاد فيما لا نص فيه[١].

وكأن الدريني يُبيِّن أن الاجتهاد كما يكون في النصوص يكون كذلك عند عدمها، ولذلك نجده يقول في موضع آخر "فالقاعدة التي مفادها أن لا اجتهاد في مورد النص ليست على إطلاقها"[٢].

"وتأسيساً على هذا فإن الاجتهاد بالرأي كما وقع منذ الصدر الأول لم ينحصر فيما لا نص فيه بل كان ميدانه من أول الأمر النصوص تفهماً وتطبيقاً"[٣].

لسنا بصدد مناقشة هذه النقطة إذ محلها في مبحث مجال الاجتهاد، لكن الذي لابد من توضيحه هنا هو أن الفصل بين النوع الأول "الاجتهاد في النصوص"، والنوع الثاني "الاجتهاد في تطبيق النصوص"، واعتبار الأول اجتهاد في الفهم - أي في فهم النصوص ـ، واعتبار الثاني اجتهاد في التنزيل - أي تنزيل النص على الواقع بتطبيقه تطبيقاً يحقق المقصد منه ـ، تقسيم إن صح من الناحية التعليمية المنهجية فإنه لا يصح من الناحية التطبيقية الفعلية، فلم يكن الاجتهاد الذي مارسه المجتهدون والذي يُطالب به المحدثون - بغض النظر عن طريقة الكتابة والتأليف - اجتهاداً في استنباط الأحكام الشرعية فحسب، وإن كانت النظرة الأولى للمنهجية المتبعة في كتب الأصوليين قد توهم هذا، فالاجتهاد ما كان - ولا يمكن أن يكون - مجرد تمرينات ذهنية على مسائل تجريدية، مفصولة عن التطبيق أو منعزلة عن التنزيل للواقع،

---

(١) وقد ذهب نجم الدين إلى أن الاجتهاد نوعان:
أ - الاجتهاد فيما ورد فيه نص شرعي. ب - الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص شرعي.
وبين أن النوع الأول يكون باستخدام الاجتهاد البياني والتعليلي والتنزيلي، أي فهم بيان النص وعلّته وكيفية تنزيل النص على الوقائع الجديدة. وبيّن أن النوع الثاني للاجتهاد وهو الاجتهاد فيما لا نص فيه يحتاج إلى القياس والاستصلاح والتنزيل كذلك. انظر الزنكي، نجم الدين: الاجتهاد في مورد النص، رسالة ماجستير غير مطبوعة قدمت للجامعة الإسلامية في ماليزيا، ١٩٩٩م، ص١٩ - ٢٠.

(٢) الدريني: بحوث ودراسات، ج١، ص٢٤٣.

(٣) الدريني: المناهج الأصولية، ص٧.

فقيمة الاجتهاد في إمكانية تحققه، فالاجتهاد يتطلب عمق نظر لاستنباط واستخراج الحكم الشرعي للقضية الجديدة المطروحة استنباطاً مقترناً بإمكانية التطبيق، بل لا يكون الاجتهاد اجتهاداً إذا لم يراعِ المجتهد - أثناء محاولة فهمه واستنباطه للحكم الشرعي - مدى إمكانية تنزيل هذا الحكم على الواقع، والواقع الفقهي - من خلال دراسة الفتاوى الفقهية - يُثبت أن الفصل بين منهج الفهم ومنهج التطبيق فصل اعتباري لغايات تعليمية، فالمنهج الفهمي في حقيقته منهج تطبيقي يتضح هذا في السبل التي يستنبط فيها الحكم الشرعي بناء على ما تجري به أفعال الناس من الأعراف والعادات، أي أن لأحداث الواقع أثراً بالغاً في الاستنباط ومن ثم صياغة الحكم الاجتهادي.

نؤكد على أن الاجتهاد سواء اقترن بالرأي أم سمي الاجتهاد الاستصلاحي أو الاستحساني أو المقاصدي، في حقيقته اجتهاد في تحقيق المناط ولأبد، بل حتى الاجتهاد القياسي (تخريج المناط) يفتقر إلى تحقيق المناط وهو الاجتهاد الأهم في الشريعة.

ثانيا: مجال (محل) الاجتهاد:

لئن كان الاختلاف في طريقة تقسيم أنواع الاجتهاد في أغلبه نظري - الثمرة المترتبة عليه ليست بذات أهمية - إلا أن تحديد مجال (محل) الاجتهاد أمر له من الأهمية مكان، إذ الاجتهاد المعتبر شرعاً هو المقيد بكونه واقعاً في مجال الاجتهاد المسموح به لا غير.

وقد حاول بعض المُحْدثين تحديد مجال الاجتهاد بالرجوع إلى كتب الأصوليين القدماء، وتحديداً في قاعدة "لا اجتهاد مع النص" لتقييد الاجتهاد. والقاعدة تحتمل أكثر من معنى، فقد استخدمها بعضهم على إطلاقها فحدد مجال الاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة فإذا وجد النص فلا يجوز الاجتهاد، بل الواجب اتباع النصوص.

بعضهم تجاوز المعنى العام مستدلاً ببعض الأمثلة - التي ظاهرها يدل على مخالفة نصوص من الكتاب أو السنة - كاجتهاد كبار الصحابة، وتحديداً عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فجعل الاجتهاد في النصوص وعند عدمها، **ولتوضيح الإشكالية لابد من فهم أمور أربعة:**

١ـ الاجتهاد فيما لا نص فيه.

٢ـ معنى النص في قاعدة لا اجتهاد مع النص.

٣ـ مجال الاجتهاد كما حدده الأصوليون.

٤ـ مناقشة الأمثلة التطبيقية (الاجتهادات التي خالفت النصوص).

١ـ الاجتهاد فيما لا نص فيه:

الاجتهاد فيما لا نص - النص بمعنى نصوص الكتاب والسنة - فيه، هو القدر المشترك والمتفق عليه، إذ الاجتهاد جائز بل واجب في بعض القضايا إذا عدمت النصوص، ولا خلاف حول المبدأ، أي جواز الاجتهاد فيما لا نص فيه، والاختلاف منحصر في كيفية الاجتهاد وهل يجب اقتران الاجتهاد بأصل ثابت مقرر في الشريعة أم لا؟ وتتفاوت وجهات النظر، وخلاصة القول جواز الاجتهاد شريطة أن يكون المُجتهِد من أهل الاجتهاد مراعياً لما يشترط في الاجتهاد متفهماً للقواعد والمقاصد الشرعية.

٢ـ معنى النص في قاعدة "لا اجتهاد مع النص":

يجب ابتداء تحرير المراد بالنص في هذه القاعدة، فللنص معنى لغوي ومعنى اصطلاحي، فاللغوي يدور حول الكشف والظهور، وإن احتمل غيرها من معانٍ

كالتوقيف والتعيين أو الرفع[1] والمعنى اللغوي ليس هو المقصود، والاصطلاحي - ويُعرف من وضع القاعدة أي باصطلاح الأصوليين - فيقصد به أكثر من معنى، جمعت في:

١ـ كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواءً كان ظاهراً أم نصاً، أو مفسراً حقيقةً أو مجازاً، عاماً أو خاصاً.

٢ـ ما ذكره الشافعي، فإنه سمى الظاهر نصاً، والنص في اللغة بمعنى الظهور.

٣- وهو الأشهر، مالا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة، مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً.

٤- مالا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرجه عن كونه نصاً.

٥ـ الكتاب والسنة، أي ما يقابل الإجماع والقياس[2] .

لكن بالرجوع إلى بعض كتب الأصوليين نجد للنص معان أخرى، فمثلاً جعل الزركشي[3](ت٧٩٤ هـ) النص **يحتمل خمسة معان هي:**

١ـ مجرد لفظ الكتاب والسنة.

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، ج٦، ص٤٤٤١. والرازي: مختار الصحاح، ص٦٦٢.

(٢) انظر التهانوي، محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، (بيروت: دار صادر، ١٩٦١م)، ج٣، ص١٣٠٥.

(٣) أبو عبد الله محمد بن بهادر التركي المصري الزركشي، فقيه شافعي المذهب وأصولي ومحدث، ولد بمصر سنة ٧٤٥هـ، تلقى العلم عن البلقيني وسمع الحديث من ابن كثير، له تصانيف منها: البحر المحيط في الأصول، توفي سنة ٧٩٤هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين، ج٢، ص٢٠٩. وأبو الفلاح، الحنبلي: شذرات الذهب، ج٨، ص١٣٤.

٢ـ ما يذكر في باب القياس وهو أول الطرق الدالة على العلية وهو مقابل الإعياء.

٣ـ نص الشافعي فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة.

٤ـ حكاية اللفظ على صورته.

٥ـ ما يقابل الظاهر[١].

والنص عند ابن تيمية "ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أفعال المكلفين، ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض"[٢] كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة: ١٩٨٦]، أي أن ابن تيمية لا يحصر معنى النص في اللفظ القطعي، بل يمكن أن يُستخدم النص للفظ القطعي أو للدلالة الظنية.

وما يهمنا من هذه المعاني الأول والخامس فقط، فالنص قد يراد به المعنى العام أي الكتاب والسنة (جميع نصوصهما) أي ما يقابل الأدلة الأخرى كالقياس وغيره، وقد يراد به المعنى الأدق وبتعبير التهانوي "الأشهر" – وهو ما دلّ على معناه بغير احتمال. ونظراً لتوفر طريقتين أو مدرستين للأصول وكلتا المدرستين تستخدم لفظ "النص" لا بد من توضيح المقصود بالنص عند كل مدرسة، "فالنص عند الأصوليين المتكلمين: اللفظ الذي ظهرت دلالته بنفسه على معناه ظهوراً قوياً، بحيث لا يحتمل التأويل ولا يقبل النسخ ومعنى هذا أن دلالته دلالة قطعية غير محتملة للتأويل، وبهذا لم يَعُد قابلاً للاجتهاد"[٣].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج١، ص٤٦٢.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٨.

(٣) انظر حاشية البناني على جمع الجوامع، ج٢، ص٥٢. والباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص١٨٩. وانظر القرضاوي: "الاجتهاد"، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، عدد (١٠)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٣٢.

والنص عند المدرسة الثانية (الحنفية) "فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً دون تلك القرينة"[1] أي ما دون المحكم والمفسر في القوة، وقد حصر القرضاوي نفي الاجتهاد في هذه الحالة - بتعريف النص عند الحنفية - إذا كان في فهم النص لا في مقابلته.

وبالعودة إلى قاعدة "لا اجتهاد مع النص" فإن المقصود من النص هنا، النص القاطع الدلالة أي ما دل على معناه بغير احتمال.

٣- مجال الاجتهاد كما حدده الأصوليون:

لم يحصر الأصوليون الاجتهاد فيما لا نص فيه فحسب، بل - كما وقع منذ الصدر الأول - شمل النصوص كذلك، اجتهاد في فهم وتطبيق النص، إلا أن المتفق عليه عندهم عدم جواز الاجتهاد فيما فيه نص قاطع، وعبارة الغزالي تبين هذا، إذ تحت عنوان المُجتهَد فيه يقول: "والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي"[2]، والاحتراز الأول كون المُجتهَد فيه حكم شرعي أي ألا يكون من العقليات والعقائد(مسائل الكلام)، والاحتراز الثاني عدم وجود الدليل القاطع في هذا الحكم الشرعي حتى يجوز الاجتهاد، "وإنما نعني بالمُجتهَد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثماً كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع، فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد"[3].

كذلك يقول الرازي[4]: "المُجتهَد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع،

---

(١) السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج١، ص١٦٤.

(٢) الغزالي: المستصفى، ص٣٤٥.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني الرازي الملقب بفخر الدين، الفقيه الشافعي الأصولي المتكلم المفسر، له تصانيف كثيرة منها: مفاتيح الغيب، والمحصول في أصول الفقه، ولد سنة ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ. انظر ابن خلّكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٦٥.

واحترازنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس، والزكاة وما اتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع"[1]، هو نص كلام الغزالي دون تغيير. ويفصّل الشوكاني المسألة تحت عنوان "المسائل الشرعية" ويقسمها إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان منها قطعياً معلوماً بالضرورة، ويمثل بأمثلة الغزالي والرازي من وجوب الصلاة وصوم رمضان وتحريم الزنا، ويجعل الحق فيها واحد وليس كل مجتهد فيها بمصيب بل المخطئ غير معذور لمخالفته الضروري، ونقل تكفير بعضهم لمن يجتهد في القطعيات.

القسم الثاني: وهي المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها، وقد نقل الشوكاني أن الأصوليين قد اختلفوا فيها اختلافاً طويلاً[2].

كما نصَّ الشاطبي على أن مجال الاجتهاد لا يكون في القطعيات "فأما القطعي لا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً"[3].

من المعاصرين من جمع بين طريقتي الجمهور والحنفية في التعبير عن أن الاجتهاد بالرأي لا يكون في القطعيات، فكل نص قاطع في الدلالة على معناه، بحيث أصبح مفسراً - النص عند الجمهور، والمفسر عند الحنفية فهو ما لا يجوز الاجتهاد معه - تتضح فيه إرادة الشارع دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه - لا يقصد منع الاجتهاد في فهمه وتحقيق مناطه لتطبيقه بل منع الاجتهاد في مقابلته أي معه - بل يحرم، ويمثل لها بالنصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات والمقدرات من الكفارات

---

(١) الرازي: المحصول، ج٦، ص٢٧.
(٢) انظر المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٢ - ٣٣٣.
(٣) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص١١٣.

والحدود وفرائض الإرث والنصوص المتعلقة بأمهات الفضائل، والقواعد العامة، أو أساسيات الشريعة وكل ما ثبت من الدين بالضرورة.[1]

وقد فصل الزحيلي مجال الاجتهاد بعد أن ذكر تحديد الغزالي له باشتراط كونه حكماً شرعياً ليس فيه دليل قطعي، فجعل مالا يجوز الاجتهاد فيه الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، أو التي تثبت بدليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، مثل وجوب الصلوات الخمس، والصيام، والزكاة، والحج، والشهادتين وتحريم جرائم الزنا والسرقة وشرب الخمر والقتل وعقوباتها المقدرة لها، وكل العقوبات أو الكفارات المقدرة[2]، ثم بيَّن محل الاجتهاد وهو الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة، أو ظني أحدهما (تطرق الظن إلى الثبوت أو الدلالة يجوِّز الاجتهاد، والقطع مشترط في كليهما لامتناع الاجتهاد) ثم فصَّل كيفية الاجتهاد "فإذا كان النص ظني الثبوت كان مجال الاجتهاد فيه البحث في سنده وطريق وصوله إلينا، ودرجة رواته من العدالة والضبط،... وإذا كان ظني الدلالة، كان الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من النص وقوة دلالته على المعنى،... وإذا كانت الحادثة لا نص ولا إجماع فيها فمجال الاجتهاد فيها هو البحث عن حكمها بأدلة عقلية كالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو العرف أو الاستصحاب ونحوها من الأدلة المختلف فيها،... ملخص القول: **أن مجال الاجتهاد أمران:**

١ـ ما لا نص فيه أصلاً.

٢ـ أو ما فيه نص غير قطعي[3].

---

(١) انظر الدريني: إشكاليات الفكر الإسلامي، ص١٩ – ٢٠.

(٢) انظر الزحيلي: أصول الفقه، ج٢، ص١٠٥٢.

(٣) انظر المصدر السابق، ص١٠٥٣ – ١٠٥٤. وانظر الأيوبي: الاجتهاد، ص٤٥ – ٤٨. وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ج٢، ص٥ – ٦. وانظر عبد المنعم النمر: الاجتهاد، ص٣١.

يذكر القرضاوي أن التفريق بين الظن والقطع في غاية الأهمية، ويربطه بمقولة حيث توجد المصلحة فثم شرع الله بقوله: "وهذا صحيح فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص ظني يحتمل أكثر من وجه، وأما في غير ذلك فالصواب أن نقول: حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد"[1].

إذا تبين أن مجال الاجتهاد عند الأصوليين: ١ـ ما لا نص فيه أصلا. ٢ـ أو ما فيه نص غير قطعي. وأن مقولة "لا اجتهاد مع النص" مشروطة بكون النص يدل على معناه دلالة قاطعة، فلزيادة التأكيد على أن الاجتهاد مجاله النصوص (غير القطعية) أو عدم النصوص أنقل ما ذكره الشوكاني نقلاً عن الماوردي[2](ت٤٥٠هـ) لبيان مجال الاجتهاد في النصوص، وإن كان الماوردي ذكرها تحت عنوان أقسام الاجتهاد وجعلها ثمانية وهي عند التحقيق قسمان:

الأول: الاجتهاد في النصوص. الثاني: الاجتهاد فيما لانص فيه.

وهي أقرب لأن تكون تحت عنوان مجال الاجتهاد منها تحت أنواع الاجتهاد، يقول الماوردي: "الاجتهاد بعد النبي ﷺ ينقسم إلى ثمانية أقسام: أحدها: ما كان الاجتهاد مُستخرجاً من معنى النص، كاستخراج علة الربا، ثانيها: ما استخرج من شبه النص، كالعبد لتردد شبهه بالحر في أنه يملك...، ثالثها: ما كان مستخرجاً من عموم النص، كالذي بيده عقدة النكاح... فإنه يعم الأب والزوج، رابعها: ما استخرج من اجماع النص كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين، خامسها: ما استخرج من أحوال النص، كقوله تعالى في التمتع: ﴿ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ

---

(١) القرضاوي، "الاجتهاد"، حولية كلية الشريعة، قطر، عدد (١٠)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٣٥.

(٢) علي بن محمد أبو الحسن الماوردي البصري، كان من وجوه فقهاء الشافعية، له تصانيف كثيرة منها: المقترن والنكت في التفسير، والأحكام السلطانية، ولي القضاء ببلدان كثيرة، ولد سنة ٣٦٤هـ وتوفي سنة ٤٥٠هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية، ج٣، ص٣٠٣.

في الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[البقرة: ١٩٦]، فاحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه وإذا رجع إلى أهله،... سادسها: ما استخرج من دلائل النص كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِن سَعَتِهِ﴾[الطلاق: ٧]، فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمدين... سابعها: ما استخرج من أمارات النص، كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه من قوله تعالى: ﴿ وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[النحل: ١٦]، فيكون الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلائل عليها، من هبوب الرياح ومطالع النجوم. ثامنها: ما استخرج من غير نص ولا أصل، فاختلف في صحة الاجتهاد فقيل: لا يصح حتى يقترن بأصل، وقيل: يصح لأنه في الشرع أصل[1].

أهم ما نلاحظ على مجال الاجتهاد:

أ - الاتفاق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ويكون هذا بالقياس والمصلحة وغيرها من أدلة.

ب - عند وجود النص في الواقعة يجب الاجتهاد في تحقيق المناط أولاً وهو ما اصطلح عليه بعض المعاصرين بالاجتهاد التحقيقي والذي ذكره ابن تيمية بقوله: "وهو أن يكون الشارع قد نص على الحكم في عين معينة وقد علم بالنص والإجماع أن الحكم لا يختص بها بل يتناولها وغيرها فيحتاج أن يُنقّح مناط الحكم أي يميِّز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه"[2].

وهذا في النص القطعي والظني وهو اجتهاد في فهم النص وتحقيقه على الواقعة.

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص٣٢٤ - ٣٢٦.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣٣٨. وانظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣١، ص٦١. وج١٩، ص٢٨٤. وج١٣، ص٢٥٤.

٤. مناقشة الأمثلة التطبيقية :

إذا كان للاجتهاد في النصوص سبعة أنواع - على حد تقسيم الماوردي - فإنه لا يقل أهمية عن الاجتهاد عند عدم توافر النصوص، وتوضيح طريقة الاجتهاد في النصوص على غاية من الأهمية، إذ إن الأمثلة التي تساق للتدليل على جواز الاجتهاد مع وجود النص بمخالفة حكمه، في غالبها منشؤها الخلط في فهم طبيعة الاجتهاد في فهم النصوص، فسوء فهم التحقيق في مناطات الأحكام، والذي برز بشكل جلي في كثير من سياسات عمر رضي الله عنه كإيقاف حد السرقة عام المجاعة، وكإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، سوء الفهم هذا أوقع بعض المعاصرين في القول بإمكانية معارضة النصوص القطعية بالمصالح الموهومة.

فالاجتهاد في النص تفهماً وتعقلاً بتحليله ومعرفة أسراره والتعرف على مقاصد الشارع منه، هو السبيل الصحيح لتطبيق النص الشرعي تطبيقاً يحقق مقصد الشارع منه، فما من نص (وإن كان قطعياً) من النصوص إلا ويرتبط بشروط يجب تحققها وموانع يجب انتفاؤها، فإذا قال الله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨]، فإننا نحتاج في تطبيق هذا النص إلى الرجوع للسنة النبوية لمعرفة السرقة الموجبة للحد، والفرق بينها وبين الصور التي قد تلتبس بها ولا توجب الحد، كالخيانة والانتهاب، والاختلاس ونحوه، ثم معرفة شروط إقامة هذا الحد ومعرفة موانعه وهكذا، في منظومة فقهية متكاملة تتناسق فيها بقية النصوص المتعلقة بهذه القضية، حتى يتم تحرير هذا الحكم ومعرفة مناطه وتحويله إلى واقع عملي، وليس هذا اجتهاداً مع النص بل هو اجتهاد في فهم النص وتنقيح مناطه وتحرير شروطه[١].

---

(١) الصاوي، صلاح: المحاورة الكبرى حول قضية تطبيق الشريعة، (إسلام أباد: مركز بحوث تطبيق الشريعة الإسلامية، د.ت)، ص٢٩.

إذا تبيَّن هذا وعُرِف، فُهِم أن الاجتهاد في فهـم النـص لا بُـد منـه للوصـول إلى اجتهادٍ تطبيقي صحيح.

ومن هنا يمكن مناقشة الأمثلة التي سيقت ومازالت تسـاق للتدليـل علـى جـواز الاجتهاد وإن كان هناك نص قطعي الدلالة والثبوت. والمثال المشهور عند المعاصرين هو تعطيل - إيقاف - عمر بن الخطاب رضي الله عنه لحـد السـرقة في عـام الرمـادة (المجاعة)، وهو اجتهاد مع نص قطعي الثبوت والدلالة فالسارق والسارقة يجب قطـع أيديهما، وعمر - رضي الله عنه - يمنع القطع! وما فعله عمر رضي الله عنه لم يكن اجتهاداً مع النص أي في مقابلة النص، وإنما اجتهاد في فهم النص، الذي لا يمكـن أن يفهم وحده بمعزل عن بقية النصوص، فالنصوص مجتمعـة تشـكل المنظومـة الفقهيـة المتكاملة المتعلقة بإقامة حد السرقة، ومن خلال فهمهـا يتـم التطبيـق الصحيـح لحـد السرقة، فلِحد السرقة شروط يجب أن تتحقـق وموانـع يجـب أن تنتفـي، ومـن هـذه الموانع وجود الشبه المعتبرة بنص "ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم"[1].

ولقد رأى عمر كثـرة المحتاجين عام المجاعة مما يعني اختلاط من يسـرق اضطـراراً لسد رمـقِه وجوعِه بمـن يسرق عدواناً، فكان هذا الاختلاط شبهة تدفع الحـد مؤقتـاً إلى أن تُسد هذه الخلة فتعود الأمور سيرتها الأولى ويطبق حد السرقة وهو ما حصـل بالفعل، فعمر لم يطبق الحد لعدم توافر شروط إقامـة الحـد، الشـروط الـتي أرشـدت إليها الشريعة ذاتها[2].

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فـإن كـان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة". الحافظ المبـاركفوري: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، (د.م: دار الفكر للطباعة والنشر، ط٣، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

(٢) انظر الصاوي: قضية تطبيق الشـريعة، ص٢٩. وانظـر القرضـاوي، "الاجتهـاد"، حوليـة كليـة الشـريعة والدراسات الإسلامية، قطر، عدد (١٠)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٣٤ - ٤٠.

وفي هذا ينقل ابن القيم[1](ت٧٥١هـ) موافقة أحمد بن حنبل[2](ت٢٤١ هـ) للأوزاعي[3](ت١٥٧هـ) سقوط القطع في المجاعة، بقوله: "وهذا محض قياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السَّنة إذا كانت مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى ما يسد به رمقه... وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء"[4].

والمثال الثاني المشهور كذلك، الذي طالما فُهم خطأً، وهو إلغاء عمر لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فالنص القرآني القاطع الثبوت والقاطع الدلالة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة: ٦٠]. يوجب إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة، أي أن لهم سهماً محدداً بنص قاطع، إلا أن الثابت عن عمر أنه – على الرغم من وجود هذا النص القاطع والذي طبق في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر الصديق بعده – اجتهد

---

(١) محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي، برع في الفقه والأصول والحديث والعربية، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، له تصانيف كثيرة منها: إعلام الموقعين، وزاد المعاد، والطرق الحكمية، ولد سنة ٦٩١هـ توفي سنة ٧٥١هـ. انظر ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، ج٤، ص٢١.

(٢) أبو عبد الله الشيباني إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة، امتحن في فتنة القول بخلق القرآن فثبته الله، له تصانيف منها: المسند، ولد سنة ١٦٤هـ وتوفي سنة ٢٤١هـ. انظر الزركلي: الأعلام، ج١، ص١٩٢.

(٣) إمام أهل الشام في زمنه بلا مدافعة ولا مخالفة، كان نهّاء عن المنكر ولا يخاف في الله لومة لائم، قال النووي: قد انعقد الإجماع على جلالته وإمامته وعلى مرتبته وكمال فضيلته، ولد سنة ٨٨هـ وتوفي في بيروت سنة ١٥٧هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين، ج٢، ص١٠٢.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج٣، ص٢٣. والملاحظة المهمة هنا هي أن عمر بن الخطاب لم يعلن على الملأ أن حد السرقة قد رُفع – ولو مؤقتاً – وإنما كل ما حصل هو أن أمر السرقة قد رفع إليه ليقضي به فقضى بحكم كونه قاضياً وبوجود الشبهة بعدم إقامة الحد. انظر البوطي، محمد سعيد: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، ص١٤٥.

فمنع إعطاء سهم المؤلفة قلوبهم، **والصورة تعرض على الشكل الآتي**:

نص قاطع الثبوت والدلالة يُوجب إعطاء المؤلفة قلوبهم سهماً من الزكاة، وهم موجودون بالفعل[1]، وعمر يجتهد فيخالف هذا النص ويمنع إعطاءهم، إذاً فالاجتهاد جائز حتى في مقابلة النصوص القطعية الثبوت والدلالة، والمثال فعل عمر هذا.

ولفهم هذا المثال لابد من الرجوع إلى أساسيّات فهم النصوص الشرعية وكيفية التعامل معها، ومعرفة الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع - بتعبير الشاطبي - فاجتهاد عمر هنا اجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فتأليف القلوب صفة إن وجدت الحاجة إليها استحق أصحابها من الزكاة، وإن لم توجد لم يستحقوا، شأنها شأن الرقاب وابن السبيل بل والفقر والمسكنة كذلك، فالآية أناطت صفات معينة لاستحقاق الزكاة، فالمؤلفة قلوبهم والرقاب وغيرهم من الأصناف الثمانية الذين نصت الآية على وجوب استحقاقهم الزكاة، هؤلاء الأصناف الثمانية شرط إعطائهم هو شرط وجودهم، فإذا لم يوجد في وقت معين مؤلفة قلوبهم أو أرقّاء فإن سهمهم من الزكاة يسقط مؤقتاً، ويعود إن عادت الصفة فيما بعد، كالفقير المستحق للزكاة في هذه السنة لصفة الفقر فيه - المنوطة باستحقاق الزكاة - لا لذاته، لا يستحق الزكاة في السنة القادمة إذا زالت عنه صفة الفقر.

واحتجاج عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان في أن الحاجة في عهده لتأليف القلوب منتفية، بسبب عزة الإسلام ومنعته فتخلفت الصفة التي كان يُعطى من أجلها هؤلاء، فلم يستحقوا الزكاة - أي أنهم لم يوجدوا حتى يستحقوا -، مع التسليم في أنه إذا تجددت هذه الصفة في عصر لاحق تجدد عطاؤهم وهكذا.

وقد بيّن ابن تيمية هذا وذكر أنّ ما شرعه النبي ﷺ شرعاً مُعلَّقاً بسبب فيكون موجوداً بوجود السبب، وأصل مشروعيته ثابت بالكتاب وبالسنة ومن ظن أن عمر

---

(١) هذا افتراض صاحب المثال.

قد نسخها فقد أخطأ، ذلك أنه لمّا أغنى الله عن التأليف في زمنه ترك ذلك كما لو عُدم في بعض الأوقات وجود ابن السبيل أو الغارم أو نحوه[1].

وقد عبر الدريني عن طبيعة اجتهاد عمر بن الخطاب هذا بقوله: "فإنه بدقة ملحظه في فهم النص وأنه معلّل أي معقول المعنى وللرأي في فهمه مجال، وأن العلة - وهي التأليف - مظنة المصلحة العامة للدولة التي تقتضي هذا التأليف، أدرك أنها علة زمنية على خطر الوجود والعدم، والحكم يدور معها، فلم ينظر عمر - بثاقب فكره - إلى مجرد الحكم، بل إلى غايته أيضاً، ولم يطبقه آلياً دون نظر واجتهاد، بل وازن في ظل ظروف الدولة القائمة آنذاك بين علة الحكم وما تنطوي عليه من مصلحة عامة نظرياً، وبين ما يفضي إليه تطبيق النص في هذه الظروف عملياً، فرأى أن المصلحة العامة لا تقتضي التأليف في ذلك الظرف، فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم تحقق المقاصد"[2].

وإلى قريب من هذا ذهب محمد المدني في رده على من فهم جواز معارضة النصوص القطعية بفعل عمر بقوله: "إن الله تعالى لما قال: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾، أثبت لفريق من الناس نصيباً من الزكاة بوصف معين، هو مناط الاستحقاق ووجوب الإعطاء، ذلك هو كونهم مؤلفة قلوبهم، ولما كان التأليف ليس وصفاً طبيعياً... بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر، إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يُؤلف أناساً وقد ألفهم فعلاً، أصبح الصنف موجوداً فيستحق، وإذا لم تقتضِ المصلحة ذلك فلم يتألف أحداً فإن الصنف حينئذ يكون معدوماً... وبذلك يتبين أن النص لم يعطل، وإنما المحل هو الذي عدم، فلو أن ظرفاً من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قوماً

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٩٤. وانظر الجصاص، أبو بكر أحمد: أحكام القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج٤، ص٣٢٥.

(٢) الدريني: إشكاليات، ص١٠. وانظر البوطي: ضوابط المصلحة، ص١٤٣.

فتألفهم، لأصبح موجوداً ولابد من إعطائه[1].

وإن كان لنا من ملاحظة أخيرة، فهي أن التعبير عن سبب إعطاء المؤلفة قلوبهم بأنه "تأليف" والتعبير عنه بأنه علة الإعطاء أي سببه، وأن المصلحة هي التي تحدد وجود هذه الصفة من عدمها، أي أنه إذا كان للدولة الإسلامية مصلحة في تأليف قلوب البعض، فإنهم مؤلفة ويستحقون سهماً من الزكاة، يوقع في إشكاليات لعل أهمها ما ينادي به البعض من جواز ترك النصوص القطعية إذا تعارضت مع المصالح المعتبرة، والبحث عن العلّة وهل هي غائية أم لا؟ إلى غيرها من تداعيات قد تؤدي إلى غير المقصود والأَولى فيما يحسب الباحث أن نرجع إلى الاجتهاد في تحقيق المناط، فنقول: إن مناط الاستحقاق إذا لم يتحقق يسقط السهم، كسهم الرقاب الذي سقط لعدم وجود من يستحقه وكسهم المؤلفة قلوبهم الذي سقط لعدم وجود مؤلفة، وهذا اجتهاد في تحقيق المناط الذي ذكره ابن تيمية أنه مما اتفق المسلمون عليه ولا بُدّ منه، ووصفه الشاطبي بالاجتهاد الذي لا ينقطع، وهو جزء لا ينفصل عن فهم النص لتطبيقه الصحيح، بهذا نخرج من الخلاف حول تقديم المصلحة على النص من عدمه.

---

(١) القرضاوي، "الاجتهاد"، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، عدد (١٠)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢، ص٢٧ - ٣٨، نقلا عن بحث (السلطة التشريعية في الإسلام)، للشيخ محمد المدني، ص٢٤ - ٢٥. وانظر للمزيد القرضاوي: فقه الزكاة دراسة مقارنة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ج٢، ص٦٥٣.

المبحث الرابع

أهمية وضرورة الاجتهاد

ليس من الضروري ربط ضرورة الاجتهاد بالتقليد، فنعدّ الاجتهاد ردة فعل للتقليد، فنبحث عن أولئك العلماء المصلحين الذين تجاوزوا التقليد، فحصلت لهم محاولات للخروج من ذلك التقليد، ونستشهد بمحاولاتهم على ضرورة إعادة الاجتهاد، بل الأصل أن الشريعة الإسلامية منذ أنزلت على الأرض وحياً تحمل في أصولها ما يدّبر الأمر في الاعتقاد، وما يرسي قواعد العدل والمصلحة في التشريع، والعقل الإنساني الذي آمن بسماويّة هذا القرآن، ما فتئ يبذل أقصى طاقاته في استجلاء حقائق التنزيل، ومقررات الوحي، ذلك أن القرآن الكريم نفسه هو الذي فتح السبيل لحرية الفكر وحث على التدبّر، ليتفهم هذه النصوص المقدسة، ويتعمق معانيها، ويستشرف ما تستهدفه من مقاصد وغايات بإخلاص وتجرد"[1].

وإذا كانت الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً؛ والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية؛ وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى عُلِم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد"[2].

ويزيد الشاطبي توضيح هذا بقوله: "إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد والقياس

---

(١) الدريني: المناهج الأصولية، ص٣.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ط٢، د.ت)، ج١، ص١٨٠.

وغيره[1]، فلا بُدّ من حدوث وقائع لا يكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد وعند ذلك فإما أن يترك الناس مع أهوائهم، أو ينظروا فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى وذلك كله فساد، فلا يكون بُدّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍ إلى تكليف ما لا يطاق فإذاً لابد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان[2].

والاجتهاد في الإسلام دليل على أن ديننا هو الدين الشامل الخالد الوحيد الذي يساير ركب الحضارة عبر العصور والأجيال ويعالج التغيرات الطارئة والمشاكل الناجمة عن تجدّد الظروف والمصالح على اختلاف المجتمعات الإنسانية في مشارق الأرض ومغاربها، فمسائل العصر تتجدّد ووقائع الوجود لا تنحصر، ونصوص الكتاب والسنة محصورة ومحدودة، فكان الاجتهاد في الأمور المستحدثة ضرورة إسلامية ملحة، وواقع الأمر أن قضية خلود الشريعة وأنها دين الله إلى يوم القيامة، لا تصدق دون هذا الاجتهاد القائم على التعقّل وأصالة الفكر في تفهم نصوصها ومقرراتها وفي تطبيقها على كل ما يجد من وقائع[3].

والمناداة بضرورة الاجتهاد وبيان أهميته عامل مشترك عند الأقدمين والمُحدثين، إلا أن الدعوة إلى الاجتهاد، وإعادة النظر في مناهج الاجتهاد ليست منضبطة، فهي في غالبها دعوات عامة غير محددة ولا مُمنهجة، ممّا أوقع في إشكاليات كثيرة لا بد من توضيحها بالتفريق بداية بين دعاوى الأقدمين ودعاوى المُحدثين:

---

(١) بمعنى وجوده كمبدأ منذ بداية التشريع، لا على أنه فتح بعد قرون التقليد.

(٢) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٩٥. وانظر إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص٢٨ــ ٤٣، تحت عنوان ردود العلماء على سد باب الاجتهاد.

(٣) الدريني: المناهج، ص٤. وانظر الفاسي: مقاصد، ص١٦٨ـ١٦٩. وانظر الأيوبي: الاجتهاد، ص٢٢٦. والعمري: الاجتهاد، ص١٩٧.

أ - دعاوى الأقدمين:

على غرار ما يستعمل في القرآن الكريم من تغليب المعنى الشرعي على المعنى اللغوي فإن الاجتهاد عند الأقدمين هو الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي أي الخاص باستنباط الأحكام.

فيُخرج هذا كل أنواع الاجتهاد الأخرى كبذل الجهد في علوم الطب أو الفلك وغيرها، فعندما ترد عبارة "غلق باب الاجتهاد" - بغض النظر عن مدى صحة تطبيقها فضلا عن صحتها الشرعية - فإن المقصود بها غلق وسد مجال الاجتهاد الأصولي فقط، أما غير هذا فلا تشمله عبارة السدّ، فضلاً عن أن العلماء القائلين بإغلاق باب الاجتهاد لم يتفقوا على وقت محدد لبدء سد باب الاجتهاد، وقد علّق ابن القيم على هذا بقوله: "واختلفوا متى انسد باب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان"[1]. وقال صاحب فواتح الرحموت: "ثم إنّ من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي وأختُتِم الاجتهاد به، وعنوا الاجتهاد في المذهب، وأما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة، وهذا كله هَوَس من هَوَساتهم"[2] واستعظم الشوكاني هذه المقالة بقوله: "فإن هذه المقالة بخصوصها - أعني انسداد باب الاجتهاد - لو لم يحدث من مفاسد التقليد إلا هي لكان فيها كفاية ونهاية"[3]، وعدم الاتفاق على تحديد وقت انسداد أو انغلاق الاجتهاد دلالة على عدم انغلاقه بمعنى منع ممارسته، بل للمسألة تفصيل لا بد من فهمه مع التأكيد على أن المقصود هو الاجتهاد الشرعي الاصطلاحي.

فإذا وجد من العلماء من صرّح بسد باب الاجتهاد وتوقفه، فقد وجد كذلك من استنكر هذه الدعوة، بل ومارس الاجتهاد عملياً (العز بن عبد السلام، ابن

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج٢، ص٢٧٥.
(٢) فواتح الرحموت، ج٢، ص٣٩٩ - ٤٠٠. وانظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٥٧٢.
(٣) الشوكاني: القول المفيد، ص٢٩.

تيمية، السيوطي، الشوكاني، الصنعاني...).

توقّف الاجتهاد لم يكن بقصد نفي حق الاجتهاد، وإنما تأكيد على أن الشروط الشرعية لم تكن متوافرة، والشروط قد اشترك في وضعها كل من: القائلين بسد باب الاجتهاد والقائلين بعدم السد أو بعدم المنع[١].

لم تكن الشروط المشروطة في المجتهد العامل الوحيد لتوقف عملية الاجتهاد بل هناك عوامل أخرى جديرة بالدراسة والتحقيق، ولعل ما عبّر عنه جاك بيرك بقوله: "لا يُشترط فيه إلا أن يكون معروفاً بين الناس أنه مجتهد"[٢] يفتح المجال لدراسة العوامل الاجتماعية، وأثر البيئة على التقليل من العملية الاجتهادية.

لا بد من التفريق بين أنواع الاجتهاد لمعرفة المقصود من سد باب الاجتهاد، فأي اجتهاد هو الممنوع؟ ولماذا؟ أهو الاجتهاد المطلق، المستقل أم الاجتهاد في المذهب؟ إذا كان المقصود الاجتهاد في وضع أصول الاستدلال فهو منقطع ولا بد، بمعنى عدم جواز إحداث أصول جديدة للاستدلال، وهذا ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع"[٣] وسواء أطلق على المجتهد بالمجتهد المطلق أو المجتهد المستقل دون أن يُقصد بالإطلاق عدم التقّيد بالمذاهب الأربعة المدونة، بل عدم التقيّد بأصول الاستدلال عند الأربعة وعند من سبقهم أو تأخّر عنهم، ومن هنا يمكن ملاحظة أن النزاع في أن باب الاجتهاد أغلق أم لم يغلق نزاع لا طائل تحته، "إذ لم يتوارد السلب والإيجاب فيه على مورد واحد، ولذا فإن أصحاب كل من الرأيين على حق، بالنظر إلى المعنى الذي يتصورونه ويرمون إليه فالاجتهاد قد أغلق بابه فعلاً مع بداية القرن الرابع[٤] إذا كان المقصود به الاجتهاد المطلق الذي يبدأ أصحابه بوضع الأسس

(١) انظر البحث، ص٧٦.
(٢) القاضي: إحياء الاجتهاد، ص٣١.
(٣) انظر البحث، ص٧٩.
(٤) مع التحفظ على هذا التحديد.

الاجتهادية واعتماد أصول الاستدلال، والاجتهاد لم يغلق بابه بل هو مستمر فعلاً إلى يومنا هذا إن أريد به استعمال هذه الأسس والقواعد الثابتة في استخراج الأحكام من مصادرها الشرعية وفي مواصلة الاجتهاد في كل ما قد يجدّ من القضايا والأحكام[1].

التناقض (الظاهري) بين ما كان يدعو إليه من كان ينادي بالاجتهاد وضرورته من جهة، والتزامه وتقيّده بمذهب من المذاهب الأربعة من جهة ثانية، لا يمكن أن يُفهَم إلا إذا اعتبرنا موافقة اللاحقين للسابقين من باب التوافق في الرأي لا من باب التقليد الأعمى، ولأهمية وحساسية هذه النقطة أنقل بعض ما يوضحها أكثر:

"فقد نقل الزركشي عن القفال الشاشي[2](ت٣٣٦هـ) أنه كان إذا استفتي أجاب السائل، ثم قال له : لست مقلداً للشافعي، ولكن وافق رأيي رأيه، وكذلك ابن دقيق العيد[3](ت٧٠٣هـ) والعز بن عبد السلام[4](ت٦٦٠هـ) فقد كان كلاً منهما ينفر من التقليد، ويجتهد في ما يستفتي فيه، إلا أنه يجد نفسه مع ذلك غير خارج عن مذهب إمامه"[5] ويقول السيوطي عن المجتهد المطلق: "هو الذي لم يقلّد إمامه لكن

(١) البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، ص١٦٩.

(٢) محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الفقيه الشافعي إمام عصره، كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً، له كتاب في أصول الفقه وأدب القضاء وغيرها، توفي سنة ٣٣٦هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٣، ص٢٠٠.

(٣) محمد بن علي المنفلوطي المصري المالكي ثم الشافعي أحاط بمذهب المالكية ثم انتقل إلى مذهب الشافعية فأحاط به كذلك، من شيوخه العز بن عبد السلام، كان متبحراً في التفسير والحديث، من تصانيفه: الإمام والإلمام في أحاديث الأحكام، ولد سنة ٦٢٥هـ وتوفي سنة ٧٠٣هـ. انظر الحنبلي: شذرات الذهب، ج٢، ص١٠٢.

(٤) عز الدين بن عبد السلام الدمشقي الشافعي المعروف بسلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافع، تفقه على الشيخ ابن عساكر وأخذ الأصول عن الآمدي، كان فقيهاً أصولياً محدثاً خطيباً وكان شجاعاً في الحق لا يخشى في الله لومة لائم، من مصنفاته: الفوائد، والغاية في اختصار النهاية، وقواعد الأحكام، ولد سنة ٥٧٧هـ وتوفي سنة ٦٦٠هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين، ج٢، ص٧٣.

(٥) البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، ص١٧٣.

سلك طريقه في الاجتهاد[١]. ويفرق بين التقليد والاتباع؛ فالاتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه[٢].

والقول في المسألة يطول، ويمكن مراجعتها في مظانها، ونختم هذه النقطة بما ذكره المستشرق هنري لاوست[٣] في دراسته على ابن تيمية تحت عنوان إعادة فتح باب الاجتهاد، وهو تلخيص لمنهج ابن تيمية في الاتّباع يبدو لأول وهلة أن ثمة تناقضاً في فكر ابن تيمية، فقد كان مبدأ الاتباع من المشاعر التي استوحاها مذهبه، وكانت العقيدة عنده تحدد واجب الإنسان الأول ألا وهو عبادة الله، وكانت النبوة تقتضي طاعة كاملة لمحمد ﷺ وكان من آثار تمجيده للصحابة تأكيد معنى استمرار الثقافة والوفاء الفعال للسلف، وعليه فإن منهجه يفترض الاتباع الوقور لمبادئ السنة وليس الابتداع المعتمد على الاجتهاد الفردي،... وهذا التناقض عند ابن تيمية ليس إلا ظاهرياً،... والتقليد لا يستبعد تماماً من مذهب ابن تيمية،... والتقليد في الواقع هو أسمى صورة من صور المعرفة عندما يكون تقليداً للنبي ﷺ[٤] فالعلم الكامل هو الأخذ بلا تحفظ من القرآن والسنة،... ويكون التقليد خطيراً ومحرماً عندما يتحول إلى اتباع غير متبصر لإنسان آخر دون بحث لأسباب هذه التبعية[٥].

---

(١) السيوطي: الرد على من أخلد، ص١١٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٠.

(٣) مستشرق فرنسي خريج معهد المعلمين العالي بفرنسا وحاصل على درجة الأستاذية في اللغة العربية وآدابها وعلى درجة الدكتوراه في الآداب وأستاذ المعهد العالي في باريس، وهو متخصص في دراسة ابن تيمية والمذهب الحنبلي والمدرسة الحنبلية الشامية وعلمائها، والكتاب صدر بالفرنسية في القاهرة سنة ١٩٣٩م. انظر تعليق محمد عبد العظيم على كتاب نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ج١، ص٦.

(٤) هذا إتباع وليس تقليد.

(٥) لاوست، هنري: شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة وإعداد محمد عبد العظيم علي، نقد ودراسة وتعليق مصطفى محمد، (القاهرة: دار الدعوة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ج٢، ص١١٣ـــ ١١٤. والكتاب صدر باللغة الفرنسية بعنوان "Essai sur Les Doctrines Sociales et Politiques de Takiddin B. Taimiya" والترجمة الحرفية للعنوان هي: بحث في نظريات تقي الدين أحمد ابن تيمية في السياسة والاجتماع.

لسنا بصدد مناقشة المصطلحات الواردة في النص السابق (الابتداع، الاتباع، تقليد النبي ﷺ، الاجتهاد الفردي) بقدر التأكيد على القناعة التي وصل إليها المستشرق الفرنسي وهي أن ابن تيمية المجتهد المستقل مُتَّبِع، ولابدّ، لطريقة ومنهج من سبقه في الاستدلال ولا يمنع هذا الاتباع اعتباره مجتهداً مستقلاً، ثم التأكيد على مزاولة الاجتهاد عملياً بإصدار الفتاوى الصحيحة - كما فعل ابن تيمية - لا الوقوف على ادعاء الاجتهاد ومناقشة مقولة أن الاجتهاد مغلق أم مفتوح؟ـ فابن تيمية لم يدَّع الاجتهاد إذ لا حاجة لهذا الادعاء أولاً، ولتجنب مصادمة أهل عصره ثانياً بل الطريقة السليمة التي اتبعها ابن تيمية هي مزاولة الاجتهاد عملياً ومن خلال إصدار الفتاوى لما يَجدّ من معضلات وقضايا جديدة بأحكام ليست بالضرورة أن توافق رأي الحنابلة ولا رأي غيرهم.

ب - دعاوى المحدثين :

يتسم طرح المحدثين لأهمية الاجتهاد وضرورته بعدم الوضوح، وترتكز مقولاتهم على عموميات، **يمكن لفهمها حصرها في جملة نقاط هي:**

١ـ عدم التفريق عند الحديث عن الاجتهاد بين معناه العام وبين الاجتهاد الأصولي، "إننا لا نرى الاجتهاد الذي دعا القرآن إليه، ودعت إليه السنة النبوية مجرد آلية منهاجية تختص بحقل معرفي إنساني محدد، هو الحقل الفقهي مهما اتسع ومهما بلغت أهميته"[١] وكما يقول عمارة: "والأمر الذي لاشك فيه أن هذه النظرة للاجتهاد تستدعي إعادة النظر حتى في تعريفه الذي استقر له في تراثنا الإسلامي،... فلأن أسلافنا قد حصروه في نطاق الفقه"[٢].

---

(١) العلواني، طه جابر، "مناهج التجديد"، مجلة قضايا إسلامية، عدد (٤)، ١٩٨٨م، ص٣٠.
(٢) عمارة: الإسلام والمستقبل، ص٣٩.

٢ـ التأكيد على أن الاجتهاد متيسر في عصرنا الحاضر، أكثر مما مضـى، فـالكتب في أغلبها قد طبعت وتوفرت، (والاجتهاد المقصود هنا هو الاجتهاد الأصولي، وإن لم يصرح أصحاب الدعوة بهذا)، وهي دعوة مسبوقة بما قاله الصنعـاني: "فـالحق الـذي ليس عليـه غبـار، الحكـم بسـهولة الاجتهـاد في هـذه الأعصـار وأنـه أسـهل منـه في الأعصار الخالية لمن له في الدين همة عالية.."[1]، وبما قاله الشـوكاني: "لا يخفـى علـى من له أدنى فهم أن الاجتهـاد قـد يسـره الله عـز وجـل للمتـأخرين تيسـيراً لم يكـن للسابقين"[2].

٣ـ الاتفاق على أن باب الاجتهاد قد أغلق"لقد مرت على الأمة الإسلامية فـترة كان الاجتهاد فيها محكم الإغلاق"[3]. أمّا متى؟ وكيف؟ ومن؟ ولمـاذا؟ فـآراء كثـيرة، وإسقاطات تاريخية لا يسندها دليل، فـالجواب عـن متـى تقـول العمـري: "إلا أنـه في منتصـف القـرن الرابـع الهجـري ضعفـت همـم الفقهـاء... ونـادوا بـإغلاق بـــاب الاجتهاد"[4]، وعند عمارة "وضرورة فتح بابه الذي أغلقـه علمـاء عصـر الانحطـاط، عندمـا عاشـت أمتنـا تحـت سـلطان المماليك، وتسلّط العثمـانيين فتوقـف الخلـــق والإبداع"[5]، إلى غيرها من تواريخ اجتهد المُحدثون في وضعها، مع ملاحظة الخلط بين الاجتهاد الأصولي، والاجتهاد بمعناه العام، فُهِم عند الحديث عن غلق باب الاجتهاد، فالاجتهاد هو الأصولي، فالشواهد تثبت هــذا، وعنـد المنـاداة بالاجتهـاد، فالاجتهـاد بمعناه العام.

أما عن كيف أغلق فهو عن طريق "الإفتـاء بسـد بـاب الاجتهـاد"[6]، وأمـا الـذي

---

(١) الصنعاني: تيسير الاجتهاد، ص١٠٣.
(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.
(٣) الأيوبي: الاجتهاد، ص٢٤٥.
(٤) العمري: الاجتهاد، ص٢١٧.
(٥) عمارة: الإسلام والمستقبل، ص٣٤.
(٦) العمري: الاجتهاد، ص٢١٨.

أغلقه فهم العلماء (الفقهاء) أي أن الفقهاء قد أغلقوا كل أنواع الاجتهاد بل وحرَّموه على الأمة.

أما عن لماذا؟ فهي اجتهادات كذلك أوجزتها العمري في[1]:

أ - ضعف السلطان السياسي للخلفاء العباسيين.

ب - تدوين المذاهب الإسلامية.

ج - ضعف الثقة بالنفس والتهيب من الاجتهاد.

د - ادعاء الاجتهاد ممن ليسوا أهلاً له، فخشي الفقهاء من عبث هؤلاء فأفتوا بسد باب الاجتهاد دفعاً لهذا الفساد.

٤ - ربط أسباب انحطاط الأمة وتأخرها بإغلاق باب الاجتهاد" فقد لا يكون من المغالاة أن نقول: إن إغلاق باب الاجتهاد وتوقيف العقل المسلم والحكم على الأمة بالعقم والسكتة العقلية ومحاصرة خلود الشريعة وامتدادها باجتهاد بشري محدود القدرة والرؤية، ومحكوم بعوامل الزمان والمكان، كان وراء كل الإصابات العقلية والفكرية والثقافية جميعاً التي يعاني منها المسلم اليوم."[2]

بل وأكثر من هذا" ويمكن أن نقول دون أدنى شك: إن إغلاق باب الاجتهاد الذي هو محل نظر من الناحية الشرعية والفكرية والعملية والواقعية كان وراء كل البلايا والإصابات والأزمات المتلاحقة التي ألغت العقل المسلم[3].

بهذا التبسيط والتعميم نُبرِّر كل تقصير وتخلّف معاصر، ونُوهم أنفسنا بالصورة

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٨ - ٢١٩.

(٢) حسنة، عمر عبيد: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م)، ص٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص٩٨.

الآتية: حيوية ونشاط وفقه متطور، ثم يجتمع الفقهاء - المُفترى عليهم - وفي صعيد واحد فيتفقوا على الفتوى القائلة بحرمة الاجتهاد وبضرورة غلق بابه، فيغلق بالفعل - لا الأصولي فحسب بل كل أنواع الاجتهاد والإبداع والتفكير ـ، ويُعدم المجتهدون، ونتيجة لهذا تدخل الأمة في التخلف والانحطاط والتبعية والتقليد، إلى أن نصل إلى القرن العشرين فتبرز محاولات محدودة لأفراد لفتح ذلك الباب.

٥ - الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي عند أغلب من ينادي بالاجتهاد[1] دعوة تنم عن اعتقاد بعدم وجود المجتهد (الفردي) سواء قصدها المُحدثون أم لم يقصدوها.

هذه عموماً محاور دعوة المحدثين للاجتهاد، وإضافة للملحوظات التي تداخلت مع تلك المحاور، لابد من توضيح الآتي:

أـ الأقدمون في سياق تناولهم لتعريف الاجتهاد وحصره باستنباط الأحكام منسجمون تماماً مع طرحهم، ولا يقتضي هذا بالضرورة عدم جواز إطلاق لفظ المجتهد على غيرهم ممن يجتهد في العلوم الأخرى، والاجتهاد المفروض والمطلوب منا كمسلمين هو قطعاً الاجتهاد في العلوم كلّها وفي مناحي الحياة كلّها.

ب ـ تحميل العلماء - والفقهاء منهم على وجه الخصوص - وزر وإثم التخلف والانحطاط الذي عانت منه الأمة ومازالت تعاني منه، مبالغة غير صحيحة، والصورة التي تُتَوهم نتيجة طرح المُحْدثين لمسألة غلق باب الاجتهاد، يرفضها السياق التاريخي الصحيح وترفضها سنن الحضارات، والمفروض أن تُطرح المسألة على أنها إحدى إفرازات التخلف والانحطاط لا العكس، نتيجة منطقية وطبيعية لضعف الدولة الإسلامية في جميع أمورها، وتوقف أو تعطل الإبداع - لأسباب كثيرة - نتج عن هذا كله ضعف في الفقه الإسلامي أو الاجتهاد الفقهي كما ضعُف الاجتهاد الطبي

---

(١) العمري، ص٢٦٤، عمر القاضي، ص١٨٤، أيوبي، ص٢٥١، علي حسب الله، ص٨، أحمد شاكر، ص٩٥، الوافي المهدي، ص٤٥٩.

والعلمي والفلكي وغيره، والمفروض أن تُحمَّل الأمة مجتمعة وزر التخلف والانحطاط لانعدام الجهد والاجتهاد والركون إلى الخمول والكسل.

ج ـ النقطة الأساسية في فهم موضوع الاجتهاد هي فهم طبيعة الاجتهاد وأنه في الشريعة الإسلامية "ليس عملاً إبداعياً طليقاً كالذي نعرفه في نطاق البحوث المتعلقة في كثير من المعارف والعلوم... وإنما هو اتجاه مرسوم والتزام بمنهج محدد"[1].

للتوضيح أكثر نأخذ مثال اللغة العربية، فهل عندما اجتهد الخليل وسيبويه وغيرهما في وضع قواعد اللغة العربية من رفع الفاعل ونصب المفعول به، قد اجتهدوا فأبدعوا أم أنهم اجتهدوا في اكتشاف ما كان موجوداً ثم رصدوا تدوين هذا الاكتشاف؟ وعليه فهل يمكن لمجتهد في اللغة العربية أن يجتهد فينصب الفاعل ويرفع المفعول؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فهل قواعد اللغة العربية أكثر قداسة واستقراراً من قواعد وطرق استنباط الأحكام الشرعية التي دوَّنها الأصوليون باكتشافها لا بابتداعها بإطلاق.[2]

إذا فُهمت هذه النقطة، فإن الاجتهاد - الذي قيل إنه أغلق - لم يَضعف في القرن الرابع وما بعده عن القرون التي سبقته لتداني رتبة العلماء في المعرفة وعمق النظر وتحلّيهم بتلك الأوصاف التي اجتهد المُحْدثون بإلصاقها بهم، بل لأن فراغ المجال الاجتهادي أمام السابقين أظهر المتأخرين شاؤوا أم أبوا في مظهر المقلّدين والتابعين حتى وإن كانوا في واقع الأمر مستقلين بالنظر والبحث[3].

(١) البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، ص١٦٩.
(٢) انظر للمزيد المصدر السابق، ص١٧٤ـ ١٧٥.
(٣) انظر المصدر السابق، ص١٧٤ـ ١٧٥. وكمثال لهذا اللفظ العام هل يدل على معناه دلالة قطعية أم ظنية؟ والجواب إما أن يدل دلالة قطعية (وهو رأي الحنفية) وإما أن يدل دلالة ظنية (وهو رأي الجمهور) ولا يوجد لهذه المسألة غير هذين الاحتمالين، وكلا الاحتمالين قد سبق إلى معرفتهما السابقون، فإذا اختار أحدنا أحد هذين الاحتمالين عن علم ودراسة فهو مقلد لا محالة. والمفروض أن نقول متبع، ودائرة الاتباع في القواعد الأصولية أوسع من دائرة الإبداع.

د- الملاحظة الأخيرة، هي أن العلماء مارسوا عملية الاجتهاد فعلياً، وقاموا بإصدار الفتاوى المتعلقة بما يجدّ من قضايا ولم ينقل التاريخ خلو الأمة الإسلامية من مُفتٍ، سواء أطلق عليه اسم المجتهد أم لا وسواء تورَّع عن وصف نفسه بالاجتهاد أم لا، فكتب الفتاوى والنوازل تثبت هذا وإلى عصور قريبة، لكن ما حصل في عصرنا وتحديداً بعد سقوط الخلافة الإسلامية (العثمانية) والاحتكاك المباشر بالحضارة الأوروبية، والغربية، ثم نتيجة للفارق الهائل بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية من حيث القوة والإنتاج، هذا الاحتكاك أوجد وسيوجد قضايا للنقاش هي من المُفترض أن تكون من مسلَّمات الفقه الإسلامي لكنها تَصطدم ومعطيات الحضارة الغربية الحديثة، مما ساعد في تقوية الدعوة للاجتهاد، فهل الاجتهاد المُنادي به هو محاولة للإجابة على القضايا المستجدة الواقعة أم المطلوب من المجتهدين أن يوجدوا نوع من التصالح بين الإسلام كشريعة وبين الغرب كحضارة وقوة لحل عقدة بعض الأحكام الجزئية المصادمة للواقع العالمي؟! فهل المنطلق هو الواقع وقيمه - مهما كانت - أي أننا نتبنى بعض المواقف بعد أن نقتنع أو نجبر على الاقتناع بها، ثم نبحث عن مسوِّغ لأعمالها، ونموذج (نصيب الولد في الميراث، الطلاق، تعدد الزوجات، العقوبات البدنية،...) وغيرها لم تكن محل اجتهاد فيما مضى، وكان من الممكن ألاّ تكون محل اجتهاد حالياً، إذا لم تصطدم مع الحضارة الغربية.

ونختم بما كتبه الريسوني بقوله: "أنا اعتقد أن الإشكال الحقيقي عند الذين لا يروقهم قطع يد السارق هو أن هذه العقوبات وما شابهها من العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية ليست معتمدة لدى الدول الغربية المتقدمة... ولذلك فأنا دائماً يراودني السؤال بعقلانية وبصدق ترى لو كانت الدول الأوروبية أو بعضها أخذت بعقوبة قطع يد السارق هل كان السياسيون والمفكرون والقانونيون في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده؟ وفي اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له أثر قاسم في

تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي النموذجي على نحو مخالف لما في شريعتنا[1].

(1) الريسوني، أحمد، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مجلة إسلامية المعرفة، ماليزيا، عدد (13)، صيف 1419هـ-1998م، ص59-60.

الفصل الثاني

المقاصد الشرعية

الارتباط بين الاجتهاد ومقاصد الشريعة وثيق وقديم، وقد راعى الفقهاء مقاصد الشريعة في تطبيقاتهم الفقهية، ولعل ابن تيمية من أبرزهم، إذ استخدم مصطلح المقاصد والمقصود والقصد في الكثير من فتاواه.

يُقدِّم هذا الفصل عرضاً للمقاصد الشرعية، على مستوى تعريفها وأقسامها، وعلى مستوى بيان مراتبها، وهذا على المستوى النظري الذي لا بُدّ منه لتتّضح معالم المقاصد التي ستساعد المجتهد في الاجتهاد.

لابن تيمية اجتهاد يتمثل في اعتراضه على الأصوليين حصر الضروريات في الخمس المشهورة، وعدم مراعاة غيرها وتوسيع دائرة المقاصد لتكون بمثابة الروح العامة التي تسري في التشريع وترتبط دائماً وأبداً بالنصوص الشرعية وتساعد على فهمها وتطبيقها.

اقتضى هذا تقسيم الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: دلالة مفهوم مقاصد الشريعة وأقسامها.

المبحث الثاني: مراتب مقاصد الشريعة واجتهاد ابن تيمية ومن تابعه فيها.



المبحث الأول

دلالة مفهوم مقاصد الشريعة وأقسامها

لبيان مفهوم مقاصد الشريعة، لا بد من الرجوع إلى المعنى اللغوي أولاً، ثم المعنى الاصطلاحي ثانياً، لتوضيح المقصود من كلمة مقاصد، ثم بيان أقسام هذه المقاصد.

أولاً: تعريف المقاصد لغة:

تعود كلمة "مَقْصد" إلى أصل (ق ص د) قصد، القصد "استقامة الطريق" قَصَد يَقْصِد قَصْداً فهو قاصد، وقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾[النحل: ٩]، أي على الله تبيين الطريق المستقيم، وفي التنزيل العزيز: ﴿ لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لاتَّبَعُوكَ﴾[التوبة: ٤٢]، قال ابن عرفه: سفراً قاصداً: أي: غير شاقّ، والقَصْدُ: العدل ...، والقَصْدُ الاعتماد والأَمُّ، قَصَده يقصِدُه قصْداً وقصد له[١]. واقتصد في أمره توسّط فلم يُفرط ولم يفرِّط، والقصد موضع القصد[٢].

وبعض الفقهاء جمع القَصْد على قُصود، وقال النحاة: المصدر المؤكد لا يثنّى ولا يجمع لأنه جنس، والجنس يدل بلفظه على ما دل عليه الجمع من الكثرة، فلا فائدة في الجمع ... فجمع القصد موقوف على السماع، وأما المقصِد فيجمع على مقاصد[٣].

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، (مصر: دار المعارف، د.ت)، ج٥، ص٣٦٤٢ - ٣٦٤٤.

(٢) انظر المعجم الوسيط، ج٢، ص٧٣٨. وانظر الرازي: مختار الصحاح، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م)، ص٢٢٧.

(٣) انظر الفيومي: المصباح المنير، ص١٩٢.

ولزيادة توضيح معنى "مقصد" ذهب طه عبد الرحمن[1] إلى التعريف بطريق الضد لإظهار المعاني المشتركة لكلمة "مقصد" وبيان الفروق بينها:

أ. يُستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل: لغا يلغو، لمّا كان اللغو هو الخلو عن الفائدة، أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، وهو حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص المقصد بهذا المعنى باسم "المقصود" فيقال: "المقصود بالكلام" ويراد به مدلول الكلام، وقد يُجمع على "مقصودات"، وهي المضامين الدلالية[2].

ب. يُستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل: سها يسهو لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص المقصد بهذا المعنى باسم "القصد" وقد يجمع على "قصود" وهو المضمون الشعوري أو الإرادي[3].

ج. يُستعمل الفعل قصد بمعنى ضد الفعل: لها يلهو لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص المقصد بهذا المعنى باسم "الحكمة" وأطلق عليه مقاصد، وهو المضمون القِيَمي[4].

---

(١) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م)، ص٩٨.

(٢) تناول الشاطبي موضوع المقصودات في النوع الثاني من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان "مقاصد وضع الشريعة للإفهام". انظر الشاطبي: الموافقات، مج١، ج٢، ص٤٩ - ٨٢.

(٣) تناول الشاطبي موضوع القصود في مواضع عدة من كتاب المقاصد في الموافقات هي: ١ - النوع الثالث من القسم الأول "مقاصد وضع الشريعة للتكليف"، مج١، ج٢، ص٨٢. ٢ - النوع الرابع من القسم الأول "مقاصد وضع الشريعة للامتثال"، ج١، ص١٢٨ـ ٢٤٣. ٣ - القسم الثاني من المقاصد "مقاصد المكلف"، مج١، ج٢، ص٢٤٦ - ٣١٣.

(٤) تناول الشاطبي هذا الصنف في النوع الأول من القسم الأول من كتاب المقاصد في الموافقات "مقاصد وضع الشريعة ابتداءً"، مج١، ج٢، ص٧ - ٤٩.

ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً:

إذا كانت المعاني المشتركة الثلاثة لكلمة "مقصد" قد أظهرت الفرق بين القصود والمقصودات والمقاصد، فإن التعريف الاصطلاحي للمقاصد يشمل كذلك القصود والمقصودات.

نبدأ بتعريف المُحْدثين لمقاصد الشريعة متجاوزين الترتيب الزمني الذي يقتضي البدأ بالأقدمين متوسلاً بـ :

١- أن المحدثين هم الذين وضعوا للمقاصد الشرعية تعريفاً محدداً - في رأيهم - على خلاف الأقدمين.

٢ـ للتعرف على الأسباب التي حالت دون تعريف الأقدمين لهذا المصطلح.

يُعدّ الطاهر بن عاشور (ت١٩٧٣م) أول من وقف على تعريف المقاصد الشرعية، وقد عمد بداية إلى تقسيم المقاصد بحسب العموم والخصوص، ثم أعطى لكل قسم تعريفه على النحو الآتي:

أ. مقاصد التشريع العامة "هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معان من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[١]. وقد ذكر من هذه المقاصد العامة: حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس.

---

(١) الميساوي، محمد الطاهر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (كوالالمبور: البصائر للإنتاج العلمي، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، ص١٧١.

ب. مقاصد التشريع الخاصة "وهي الكيفيّات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح"[1].

ويجمع هذين القسمين المقصد العام للتشريع وهو: "حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان"[2].

ويأتي الفاسي بعد ابن عاشور محاولاً جمع مقاصد الشريعة العامة والخاصة في تعريف واحد بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[3].

ويُعرّف العالِم المقاصد بـ"المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[4].

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٨.

(٣) الفاسي: مقاصد الشريعة، ص٧، وقد علّق الميساوي على كتاب الفاسي بأنه "على الرغم أن المقاصد هي الموضوع المباشر الذي يشير إليه عنوان كتاب الأستاذ الفاسي مقاصد الشريعة ومكارمها، إلا أن الملاحظ بوضوح أن تركيز المؤلف لم يكن على مسألة المقاصد في ذاتها تعميقاً لمعانيها وتأصيلاً لمفاهيمها، ... وإنما يلحظ القارئ أن الفاسي قد سلك مسلك الاستطراد في عدة قضايا وموضوعات ثانوية"، والملاحظة التي يسجلها الميساوي هي أن "الفاسي لا يذكر ابن عاشور بأيّ نوع من الذكر لا في متن كتابه ولا في هوامشه ولا في قائمة مراجعه". انظر الميساوي: الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص٧١ - ٧٤.

(٤) العالم، يوسف: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ص٧٩. وقد عرّفها كل من الريسوني والحسني والخادمي بما لا يختلف مع هذه التعريفات. انظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص١٩. والحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦ هـ-١٩٩٥م)، ص١١٩. والخادمي: الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته، ص٥٢ - ٥٣.

كذلك يمكن تسجيل المحاولة التي قام بها الحسني لتعريف مقاصد الشريعة عند الشاطبي من خلال تتبعه لما كتبه الشاطبي في الموافقات، فافترض أن يكون التعريف بـ"أنها كل من المعاني المصلحية المقصودة من شرع الأحكام والمعاني الدلالية المقصودة من الخطاب، التي تترتب عن تحقق امتثال المكلف لأوامر ونواهي الشريعة"[1].

هذه باختصار تعريفات المُحْدثين - التي وَقف الباحث عليها - لمقاصد الشريعة.

أهم ما نلاحظ على التعريفات:

١ - أنها تدور حول إثبات كون المقاصد الشرعية هي المعاني أو (الغاية) التي أرادها الشارع من وضع الشريعة، وتختلف التعبيرات بين الإطلاق والتقييد، فبينما يكتفي بعضهم بكلمة معاني أو (غاية) على إطلاقها (ابن عاشور، الفاسي، الريسوني)، يقيّدها الآخرون بكونها مصلحية. وعدم تقييدها بالمصلحة هو الأرجح في تقدير الباحث حتى لا ينصرف الذهن لمبحث المصالح، وترتبط المقاصد الشرعية به فحسب.

٢ - تتكلم التعريفات عن أمور حاضرة غائبة، فما هي المعاني والحكم والغايات التي من أجلها وَضَع الشارع الشريعة؟ فالمعنى والحكمة والغاية بالمفهوم العام حاضرة لدى المسلمين فضلاً عن علمائهم، والمطلوب هو إظهار المعاني الغائبة وتحديدها، فالتعريف يجب أن يكون ضابطاً مانعاً، يضبط المفهوم ويمنع دخول غيره معه.

٣ - ما الفرق بين "المعاني المصلحية" المقصودة من شرع الأحكام و"المعاني الدلالية" المقصودة من الخطاب؟ في تقدير الباحث إن كان المراد بالمعاني الدلالية المقصودة من

---

(١) الحسني: نظرية المقاصد، ص١١٥.

الخطاب الحِكَم المقصودة للشارع فهي داخلة - لا محالة - بدلالة التضمن في الغايات المقصودة من الأحكام.

٤ - على كلٍّ فإن تعريفات المُحْدثين لمقاصد الشريعة تدور حول محاولة إظهار وبيان مفهوم المقاصد الشرعية، لذا نرى أن التعريفات لم تأت بشكلٍ منضبط ومحدد، ولا نظن أن إعطاء المقاصد الشرعية تعريفاً محدداً بالأمر الهيّن، وستبقى هذه المحاولات لتوضيح مفهوم مقاصد الشريعة أكثر من تحديد وضبط المقاصد الشرعية.

إذا رجعنا للأقدمين بحثاً عن تعريف لمقاصد الشريعة نلاحظ عدم توافر تعريف أصولي اصطلاحي للمقاصد الشرعية، والسبب يعود إلى:

١ - أن اهتمام الأصوليين كان مقتصراً على استحضار تلك المقاصد والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهي، دون أن يولوها حظها من التدوين تعريفاً وتمثيلاً وتأصيلاً[1].

٢ - شيخ المقاصد "الشاطبي" لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية، والسبب كونه كتب كتابه للعلماء بل للراسخين في علوم الشريعة[2].

٣ - أو أن سبب عدم إعطاء الشاطبي حداً لهذا المصطلح - ومن قبله الأصوليون - يعود إلى عدم تبلور علم المقاصد كمبحث مستقل في أصول الفقه في زمنهم[3].

---

(١) انظر الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ص٤٧.

(٢) انظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص١٧، وقد وافقه الحَسَني إذ ذكر أن الشاطبي اشترط على من سيطالع في كتاب الموافقات أن يكون ريانا من علم الشريعة أصولها وفروعها. انظر الحسني: نظرية المقاصد، ص١١٣. وانظر الشاطبي: الموافقات، مج١، ج١، ص٦١.

(٣) انظر جحيش، بشير: أصول الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية، رسالة ماجستير غير مطبوعة قدمت للجامعة الإسلامية في ماليزيا، ١٩٩٩م، ص٤٥.

هذه الأسباب هي التي ذكرها المُحْدثون في سياق تناولهم لعدم تعريف الأصوليين القدماء لمقاصد الشريعة، والتركيز على الشاطبي لأنه الوحيد - حسب المتوفر من معلومات - الذي أفرد للمقاصد الشرعية مبحثاً خاصاً وأدخله في أصول الفقه، فكان من المنتظر أن يعرِّف الشاطبي هذا العلم.

ولئن كان السبب الذي يذكره المُحْدثون (الريسوني، الحسني، جحيش) في عدم تعريف الشاطبي للمقاصد يَكْمن في أنّ كتاب الموافقات لم يكتبه الشاطبي إلا لمن هو رَيّان في علوم الشريعة أصولها وفروعها منقولها ومعقولها[1]، يمكن أن يُقبل من الناحية الشكلية، أي أن نقول إن الشاطبي لم يكن معنياً أصلاً بالحدود والرسوم بقدر التأصيل والتفصيل - هذا ما فعله في كتاب الاجتهاد حيث لم يعرّف الاجتهاد كعادة الأصوليين وإنما بدأ بذكر أنواعه وتفصيلها - لكن يبقى السؤال الأهم الذي يُطرح من الناحية الموضوعية، هل كان الشاطبي يَعُد المقاصد الشرعية جزءاً لا يتجزأ من أصول الفقه، وروحاً عامة يجب أن تسيطر على المجتهد عند تحرّيه الاجتهاد؟ أم أنه كان بصدد التأسيس لعلم جديد منفصل عن أصول الفقه؟

إذا كان الافتراض الأول هو الأرجح، أي أن الشاطبي كان ينطلق من قناعته بضرورة إحياء أصول الفقه بربطه بمقاصد الشريعة، فإن هذا الافتراض يُعفي الشاطبي من تعريف المقاصد ويكفيه ما فعله من تأصيل وتفصيل للمقاصد عن طريق الأمثلة الفقهية.

يزيد من ترجيح هذا الافتراض أنّ كتاب الموافقات الذي كتبه الشاطبي للراسخين في العلم لا يُعفي الشاطبي من التعريف المنضبط، إذا كان بصدد التأسيس لعلم جديد، لأن التعريف سيكون أولى الأولويات.

لذلك يعود عدم تعريف الأصوليين لمقاصد الشريعة لكونها حاضرة ولا بُد في

(١) الشاطبي: الموافقات، مج١، ج١، ص٦١.

كل جزئية من جزئيات أصول الفقه الموضوعة أصلاً لاستنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها، يزيد هذا الأمر وضوحاً تتبع كلاً من (ابن عاشور، الريسوني، الحسني) لفكرة المقاصد عند الأصوليين[1].

لكن هل يكفي وجود ما يدل على استحضار الأصوليين لمقاصد الشريعة - ولو بأسماء ومصطلحات مغايرة - إثبات معرفتهم بالمقاصد أم لا؟ هذا ما حاول الخادمي أن يُثبته في دراسته حول تعريف مقاصد الشريعة وذلك باستقصاء ألفاظ العلماء في التعبير عن المقاصد، فقد كانوا يعبِّرون عن كلمة مقاصد الشريعة بتعبيرات مختلفة وكلمات كثيرة تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد الشرعية ومعناها ومسمّاها، لذلك لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد يحظى بالقبول والاتفاق، فقد عُبّر عنها بمطلق المصلحة، وعُبّر عنها بنفي الضرر ورفعه وقطعه، وعُبّر عنها بدفع المشقة ورفعها، وعُبّر عنها برفع الحرج والضيق وتقرير التيسير والتخفيف، وعُبر عنها بالكليات الشرعية الخمس الشهيرة، ويعبر عن المقاصد بالعلل الجزئية للأحكام الفقهية، ويعبر عنها بمعقولية الشريعة وتعليلاتها وأسرارها، ويعبر عنها بلفظ المعاني، ويعبر عنها بكلمات الغرض والمراد والمغزى[2].

كان ذلك تعريجاً على أهم تعريفات المُحْدثين، وعلى سبب عدم تعريف الأقدمين لمقاصد الشريعة، وإن كان لا بد من اختيار تعريف للمقاصد، فيحتفظ الباحث بتعريف ابن عاشور كما هو، ليكون التعريف الأشمل لمقاصد الشريعة

---

(١) انظر الميساوي: الإمام ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص١١٢. الريسوني: نظرية المقاصد، ص٤٠ - ٧١. الحسني: نظرية المقاصد، ص٥٠ - ٧٢.

(٢) انظر الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ص٤٧ - ٥١، وقد أورد المؤلف أقوالاً للعلماء تثبت ما أحصاه من تعبيرات مختلفة، وذكر بعض الأمثلة، والملاحظة الجديرة بالتسجيل أن الأمثلة التي ذكرها المؤلف لم تؤخذ من كتب الأصول فحسب بل أخذت كذلك من كتب الفقه والتفسير. يراجع كذلك الريسوني: نظرية المقاصد، في حديثه عن الحكمة والعلة، ص٢١ - ٢٥ وعن المقاصد والمعاني ص٢٦ - ٢٨.

بفرعيها العام والخاص، ولا بأس من إعادة تسجيل التعريف، فالمقاصد الشرعية هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها[1].

ثالثاً: أقسام المقاصد:

ثمرة الفروق بين تعريفات المُحْدثين لمقاصد الشريعة تظهر جليّة في تقسيم المقاصد الشرعية، فقد اختلفت وتباينت آراء الكاتبين في مقاصد الشريعة في كيفية تقسيم المقاصد الشرعية وبيان أنواعها، وسأبدأ بالشاطبي لأنه - في حدود علمنا - المدوِّن الأول لمقاصد الشريعة بتفصيلاتها وجزئياتها، فعلى الرغم من أنه لم يعرِّف مقاصد الشريعة تعريفاً محدداً، إلا أنه بيَّنها من خلال بيان أقسامها، فقسّمها إلى قسمين:

١ - قصد الشارع.

٢ - قصد المكلف.

وقسّم القسم الأول إلى أربعة أنواع هي:

أ. قصد الشارع إلى وضع الشريعة ابتداء.

ب. قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

ج. قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

د. قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة[2].

---

(١) انظر البحث، ص١١٧.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات، مج١، ج٢، ص٣ . وانظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص١٤٤ - ١٦٨.

واضح أن هذا التقسيم مبني على اعتبار محل صدور المقاصد الشرعية فهي إما أن تكون مقاصداً للشارع أو مقاصداً للمكلف. أما ابن عاشور فإن طريقة تقسيمه لكتابه - مقاصد الشريعة - تظهر تقسيمه المقاصد إلى نوعين: عامة وخاصة، فقد خصص القسم الثاني للمقاصد العامة، وخصص القسم الثالث لمقاصد التشريع الخاصة[1].

وقد فصّل ابن عاشور كذلك أنواع المصالح، مما جعل الحسني في دراسته عن نظرية[2] المقاصد عند الإمام ابن عاشور يُبيِّن أقسام وأنواع المصالح (المقاصد)، وأنها تقسّم إلى: ضرورية وحاجية وتحسينية.

أ. الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وبحيث إذا انخرمت تؤول حالة الإنسان إلى فساد وتلاشي، والمصالح الضرورية هي:

١- حفظ الدين.

٢- حفظ النفس.

٣- حفظ العقل.

٤- حفظ المال.

٥- حفظ النسل[3].

ب. الحاجية هي ما تحتاجه الأمة من أجل انتظام أمورها على وجه حسن، وإذا

---

(١) هذا من حيث تقسيم الكتاب، لكنه ذكر أن المقاصد منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني تحت عنوان مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية. انظر الميساوي: ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص١٥٦.

(٢) انظر الحسني: نظرية المقاصد، ص٢٣٥ - ٢٤١، وقد ذكر أمثلة لأنواع المصالح (المقاصد).

(٣) ومعناه حفظ النسل من التعطيل مثل حفظ ذكور الأمة من الاختصاء ومن ترك مباشرة النساء، ومثل حفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة. انظر الميساوي: ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص٢١٣.

افتقدت هذه المصلحة لا يفسد نظام الحياة ولكنه يكون على حالة غير منتظمة.

ج. التحسينية هي التي يحصل بها كمال حالة الأمة في نظامها، وضابطها مكارم الأخلاق واعتبار المروآت والآداب التي لا تعارض أصول الشريعة.

وقسَّم المصلحة كذلك باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها إلى:

أ. المصلحة الكلية.

ب. المصلحة الجزئية.

وقسَّم المصلحة باعتبار تحقّق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحف بها إلى:

أ. المصلحة القطعية.

ب. المصلحة الظنية.

ج. المصلحة الوهمية.

وهي كلها تقسيمات للمصلحة على اعتبار أنها تساوي وتكافئ معنى المقاصد، فالتقسيمات السابقة تقسيمات للمقاصد[(١)].

أما الخادمي[(٢)] - في بحثه المعنون بـ أنواع المقاصد - فقد جمع أغلب ما ذكره من

(١) قسَّم العالم المقاصد الشرعية إلى ثلاثة أقسام هي:
أ - المقاصد الضرورية.
ب - المقاصد الحاجية.
ج - المقاصد التحسينية. انظر العالم: مقاصد الشريعة، ص١٦١ - ١٦٤.
وقسمها الريسوني إلى:
أ - المقاصد العامة.
ب - المقاصد الخاصة.
ج - المقاصد الجزئية. انظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص٢٠ - ٢١.

(٢) انظر الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ص٥٣ - ٥٦.

سبقه عن أنواع أو أقسام المقاصد الشرعية ورتبها على النحو الآتي:

١ - باعتبار محل صدورها، تنقسم إلى:

أ. مقاصد الشارع.ب. مقاصد المكلف.

٢ - باعتبار مدى الحاجة إليها، تنقسم إلى:

أ. المقاصد الضرورية. ب. المقاصد الحاجية. ج. المقاصد التحسينية.

٣ - باعتبار تعلقها بعموم الأمة وخصوصها، تنقسم إلى:

أ. المقاصد العامة. ب. المقاصد الخاصة. ج. المقاصد الجزئية.

٤ - باعتبار القطع والظن، تنقسم إلى:

أ. المقاصد القطعية. ب. المقاصد الظنية. ج. المقاصد الوهمية.

٥ - باعتبار تعلقها بعموم الأمة وأفرادها، تنقسم إلى:

أ. المقاصد الكلية. ب. المقاصد البعضية.

٦ - باعتبار حظ المكلف وعدمه، تنقسم إلى:

أ. المقاصد الأصلية. ب. المقاصد التابعة.

ملحوظاتنا على ما تقدّم:

١ - أن جهد المُحْدثين واضح في محاولة تفصيل وإظهار مقاصد الشريعة، إلا أن تلك المحاولات تتسم بغلبة الناحية النظرية التعليمية فيها على العملية.

٢ - هناك مساواة بين مصطلحي المصلحة ومقاصد الشريعة، فَهُما عند بعضهم مترادفتان وأقسام المصلحة هي أقسام المقاصد، مع أن تعريف المقاصد أعم من

تعريف المصلحة، خاصة أن للمصلحة تعريف مُنضبط عنـد الأصوليـين، وهـي مـن الأدلة المختلف فيها، والأولى عدم التعبير عن المقاصد بالمصالح.

٣ - المُحْدثون في سياق تناولهم لمقاصد الشريعة وأقسامها، هدفـوا الوصـول إلى أن تكون هذه المقاصد قطعية يَحتكم إليها العلماء وتُلزمهم أثناء الاجتهاد مما يسـاعد على التقليل من الاختلافات الفقهية، أو بعبارة الحسني "البحث في جملة من الأصـول التشـريعية، الـتي مـن شـأن اعتمادهـا التقريـب بـين مـدارك الفقهـاء والتوحيـد في منطلقاتهم النظرية"[1].

وهو هدف قديم كذلـك، إذ إن محاولـة الشـاطبي لإعـادة صياغـة أصـول الفقـه بشكل جديد - وهو ما قام به فعلاً في كتابه الموافقات - كانت للوصـول إلى قواطع تَحكم الخلاف بين المجتهدين. والسؤال المطروح هو هل تقسيمات المُحْدثـين لمقـاصد الشريعة ساعدت في الوصول إلى القطعيات وتميِّزها عن الظنيات؟ نُحسب أننا ما زلنـا في بداية الطريق وأن جُهْد المُحْدثين - وهو جهد مشكور - مـا زال بحاجـة إلى بحـث ودراسة.

وإن كان لنا من ترجيـح لهـذه التقسـيمات فتقسـيم الخـادمي وتفصيلـه لأنـواع المقاصد الشرعية هو الأكثر قبولاً، لأن التقسيمات تختلف باختلاف محل النظر إليهـا، هل هو محل الصدور؟ أم مدى الحاجة؟ أم باعتبار القطع والظن؟

---

(١) الحسني: نظرية المقاصد، ص٩٨.

المبحث الثاني

مراتب مقاصد الشريعة واجتهاد ابن تيمية ومن تابعه فيها

إذا قلنا بأن مصطلح مقاصد الشريعة قد حُرم من التعريف عند الأصوليين السابقين - حتى عند الشاطبي - قياساً على غيره من مصطلحات أخذت حظّها من العناية ونالت نصيبها من التحديد والضبط، وأنّ المعاصرين على خلاف ذلك عَنو بمحاولة إعطاء تعريف محدد لمصطلح المقاصد - بغض النظر عن درجة نجاح تلك المحاولات - ، فإن ما يميزها أنها اجتهادية لم تجد اجتهادات سابقة كافية تُبنى عليها.

إذا انتقلنا خطوة نحو المنهج التطبيقي الأهم وهو بيان مراتب تلك المقاصد ومحاولات الأصوليين السابقين والمعاصرين لترتيب المقاصد بُغية الترجيح عند التعارض، هذه المحاولات برزت بشكل واضح في ترتيب الأصوليين لمراتب المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية والتمثيل لها، في محاولة لبيان ما يجب تقديمه عند التعارض، هذه المحاولات يمكن تقسيمها إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه تجزيئي تفصيلي - وهو الأكثر - عالج هذه المراتب من خلال تفصيله لمسألتين متمايزتين هما:

أ. ترتيب المقاصد الضرورية ثم الحاجية ثم التحسينية.

ب. ترتيب المقاصد الضرورية نفسها أو التعبير عنها بـ(حفظ الكليات الخمس).

الاتجاه الثاني: اتجاه حاول إعادة النظر في أصل التقسيم وإيجاد تقسيم آخر.

مثّل الاتجاه الأول من الأصوليين القدماء (الجويني، والغزالي، والآمدي، وابن السبكي، وغيرهم)، وتابعهم من المعاصرين (العالم، والريسوني، وعلي جمعة)، ومثّل

الاتجاه الثاني ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من الأقدمين وتابعهما ابن عاشور وطه عبد الرحمن من المعاصرين.

خُصّص هذا المبحث لبيان هذين الاتجاهين فتطلّب هذا تقسيم المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: لبيان الاتجاه الأول الذي عالج موضوع مراتب المقاصد معالجة جزئية.

المطلب الثاني:لبيان الاتجاه الثاني الذي عالج موضوع مراتب المقاصد معالجة كلية.

المطلب الأول

بيان مراتب مقاصد الشريعة

تقسيم المقاصد له اعتبارات مختلفة (من حيث مدى الحاجة إليها، من حيث العموم والخصوص، من حيث القطع والظن، من حيث شهادة الشرع لها بالاعتبار أو الإلغاء)، بيد أن التقسيم الذي حظي بعناية الأصوليين هو تقسيم المقاصد من حيث مدى الحاجة إليها فقسموها بهذا الاعتبار إلى مراتب ثلاث، هي:

١ - المقاصد الضرورية.

٢ - المقاصد الحاجية.

٣ - المقاصد التحسينية.

وقد فصلوا القول في المقاصد الضرورية كونها الأهم متناولين البحث في أنواعها.

يظهر من هذا أن هناك مسألتان متمايزتان هما:

١ - ترتيب الأصوليين لمراتب مقاصد الشريعة.

٢ - أنواع المقاصد الضرورية.

وهذا لا ينفي أن بينهما تداخل، لكنه لا يؤدي للدمج بينهما.

المسألة الأولى: ترتيب الأصوليين لمراتب مقاصد الشريعة "الضرورية والحاجية والتحسينية":

ملحوظتان يجب الالتفات إليهما قبل الخوض في تفاصيل المسألة، هاتان الملحوظتان هما:

أ. على الرغم من عدم تعريف الأصوليين لمقاصد الشريعة إلا أنهم قد تحدّثوا عن مراتب هذه المقاصد مستخدمين مصطلح المقاصد نفسه.

ب. كثيراً ما تُستخدم المصالح على أنها مرادفة للمقاصد، فأقسام المصالح هي أقسام المقاصد، باعتبار المعنى الأعم للمصالح، وهو ما يمثله قول ابن تيمية: "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"[1].

يمكن أن يُعد الجويني (ت٤٧٨هـ) المفصِّل الأول لمراتب المقاصد، وهو ما أورده في باب تقاسيم العلل والأصول، من كتاب القياس، وقد قسمّها إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: ما يتعلق بالضروريات، مثل القصاص.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٤، ص٤٨.

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وقد مثّل له بالإجارات بين الناس.

القسم الثالث: ما ليس ضرورياً ولا حاجياً حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات والتخلي عن نقائضها، وقد مثله بالطهارات.

القسم الرابع: وهو أيضاً لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة ولكنه دون الثالث، بحيث ينحصر في المندوبات.

القسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد لا من باب الضروريات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات قال: وهذا يندر تصوره جداً[1].

وإن كان التقسيم الخماسي للجويني جاء بعد عرض آراء العلماء فيما يُعلَّل وما لا يُعلَّل من أحكام الشرع، إلاّ أن مجرد التقسيم يُعد خطوة غير مسبوقة وأنه المفصِّل الأول لهذه المقاصد (العلل) ويلاحظ على هذا التقسيم أن القسمين الثالث والرابع متداخلان، وأن القسم الخامس نادر جداً - هذا تنبيه الجويني نفسه - فإن للمقاصد مراتب ثلاث هي الضروريات، الحاجيات، والثالث ما هو من قبيل التحلي بالمكرمات[2]. ويأتي الغزالي تلميذ الجويني وسيراً على خطى شيخه ليبيّن أقسام المقاصد (المصالح) بقوله: "المصلحة باعتبار قوّتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلّق بالتحسينات والتزيينات، ويتعلّق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة"[3].

---

(١) انظر الجويني: البرهان، ج٢، ص٩٢٣ - ٩٦٤.

(٢) انظر للمزيد الريسوني: نظرية المقاصد، ص٤٧ - ٥١.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى، ص١٧٤. وانظر الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م)، ص١٦١ - ١٧٢.

وقد قام الآمدي بنقلة نوعية وهي أنه أدخل المقاصد في باب الترجيحات وبالذات في الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، فقد نص على ترجيح المقاصد الضرورية على الحاجية، وترجيح هذه على التحسينية، كما ترجح المصالح الأصلية على مكملاتها وترجح مكملات الضروريات على مكملات الحاجيات(١).

أما الشاطبي فقد أسهب في توضيح مراتب مقاصد الشريعة وكيفية الترجيح بينها في الموافقات حيث ذكر أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

الضرورية: هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ويترتب على فقدانها اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة. **الحاجية**: هي التي يتحقق بها رفع الضيق والحرج عن حياة المكلفين. أما **التحسينية**: فهي المصالح التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين وإنما شأنها أن تُتمِّم وتُحسِّن تحصيلهما ويجمع ذلك محاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب(٢).

كذلك تناول ابن عاشور مراتب المقاصد تحت عنوان أنواع المصلحة المقصودة من التشريع بقوله: "تنقسم المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية"(٣).

وخلاصة القول أن هناك شبه إجماع - بعد الشاطبي - على أن لمقاصد الشريعة ثلاث مراتب هي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ولا يكاد أصولي يخرج عن هذا التقسيم، واتفاق كذلك على ترجيح وتقديم الضروريات على الحاجيات

---

(١) انظر الآمدي: الإحكام، ج٤، ص٣٧٦.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات، مج١، ج٢، ص٧. وانظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص١٤٦.

(٣) انظر الميساوي: الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص٢٠٩ - ٢١٠. وانظر الحسني: نظرية المقاصد، ص٢٣٨.

وهذه على التحسينيات.

المسألة الثانية: أنواع المقاصد الضرورية:

تقع الضروريات في المرتبة الأولى عند الترجيح بينها وبين ما يليها من مراتب المقاصد، ولم يثبت خلاف هذا، إذ تُقدَّم الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات.

وقد مثَّل جماهير علماء الأصول لهذا القسم بالكليات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وسنتناول – باختصار – أهم ما قيل حول هذه الخمس.

يمكن أن يُعدّ الجويني من حيث التدوين الباذر الأول لأصول فكرة القطعيات أو الكليات الخمس، يُفْهم هذا من كلامه في البرهان "فالشريعة متضمنها: مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات، ...وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ...وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص، ...والفروج معصومة بالحدود، ...والأموال معصومة عن السُّراق بالقطع"[1].

أما الغزالي فقد وضَّح الأمر أكثر، وتعد فكرة نضوج القطعيات الخمس من أعماله، وقد مرَّت هذه الفكرة بمرحلتين: الأولى في كتابه شفاء الغليل حيث نص على أنه "قد علم على القطع أن حفظ النفس، والعقل، والبضع، والمال، مقصود في الشرع"[2].

والثانية في المستصفى حيث أعاد هذه المقاصد الجامعة بشكل أكثر إحكاماً فبدلاً من تقسيم المصالح إلى دينية ودنيوية، دمجها مجتمعة تحت المقاصد الشرعية الضرورية

---

(١) الجويني: البرهان، ج٢، ص١١٥١.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ص١٦٠.

وجعل حفظ الدين هو المقصد الأول - قاصداً بحفظ الدين حفظ الإيمان بالله وتوحيده وعبادته - ثم النفس ثم العقل ثم النسل بدلاً من البضع، بقوله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وماهم"[1].

ثم جاء الرازي فذكر هذه المقاصد بترتيب مختلف عن ترتيب الغزالي بقوله: "أما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي: حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل"[2]، واستخدم كلمة النسب بدلاً من النسل.

وقد تطرق الآمدي إلى بيان كيفية ترتيب الضروريات الخمس والترجيح بينها، إلا أن الملاحظ عليه أنه عند ذكره لهذه الضروريات للمرة الأولى ذكرها على ترتيب الغزالي فقال: "المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"[3].

لكن عند تفصيل القول في الترجيح بينها، اختار تقديم حفظ النسل على حفظ العقل، كما هو الشأن في تقديم حفظ النفس على حفظ العقل، فيكون الترتيب: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال[4].

كذلك نص صراحة على كون الضروريات منحصرة في هذه الخمس حيث قال: "والحصر في هذه الخمسة إنما كان نظراً إلى الواقع، ولعله بانتفاء مقصد ضروري

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى، ص١٧٤. وراجع الريسوني: نظرية المقاصد، ص٥٤ - ٥٥.
(٢) الرازي: المحصول، ج٥، ص١٦٠ - ١٦١، ويذكر الريسوني أن الرازي قد ذكر المقاصد مرتين، الأولى حسب الترتيب السابق، أما الثانية فيذكرها حسب هذا الترتيب: النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب. انظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص٧٥، ولم يجد الباحث هذا الترتيب عند الرازي.
(٣) الآمدي: الإحكام، ج٣، ص٣٩٤.
(٤) انظر الآمدي: الإحكام، ج٤، ص٣٨٠. وانظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص٥٨.

خارج عنها في العادة[1].

وعموماً فقد اختلف الأصوليون في ترتيبهم للضروريات الخمس، ما بين ترتيب الغزالي، وترتيب الآمدي، أو عدم التزام ترتيب معين.

وترتيب الغزالي والآمدي يتفقان في تقديم الدين، فالنفس، وفي تأخير المال. ويختلفان في النسل والعقل، أيهما يقدَّم وأيهما يؤخّر؟ فالغزالي يقدّم العقل والآمدي يقدّم النسل[2]. هذا من حيث ترتيب الكليات الخمس، أما من حيث الزيادة فقد زاد ابن السبكي[3] (ت٧٧١هـ) كلية سادسة هي العرض بقوله: "والضروري: كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، والعرض[4].

ولنا ملحوظتان، **الأولى**: استبدال النسب بالنسل التي سبقه الرازي بها. الثانية: إضافة كليّة سادسة هي العرض، مع أنه استخدم حرف الواو للعطف بدلاً من حرف الفاء مما يشير إلى الفصل بين العرض وبين ما يسبقه وأنه أقل ضرورة منه.

وقد دافع الشوكاني عن هذه الزيادة بقوله: "وقد زاد بعض المتأخرين سادساً وهو: حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري هو بالضرورة أولى[5].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٣٩٤.

(٢) وقد رجَّح الريسوني ترتيب الآمدي الذي يقدم النسل على العقل واعتبره أقرب إلى المنطق. وعلق على ما ذكره البوطي – في ضوابط المصلحة ص٢٥٠ – من أن ترتيب الغزالي للكليات الخمس محل إجماع، بأن هذا تكلف ومجازفة، والحقيقة أن اختلاف ترتيب الأصوليين لهذه الكليات يضعف من كون ترتيب الغزالي مجمعاً عليه. انظر الريسوني: نظرية المقاصد، ص٦١.

(٣) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، الملقب بقاضي القضاة، تاج الدين ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، من تصانيفه: شرح منهاج البيضاوي، وشرح مختصر ابن الحاجب، وجمع الجوامع في أصول الفقه، توفى سنة ٧٧١هـ. انظر الهيتمي: الفتح المبين، ج٢، ص١٨٤.

(٤) ابن السبكي: جمع الجوامع، ج٢، ص٢٨٠.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص١٨٧.

وقد عدّ الريسوني جعل العرض ضرورة سادسة "نزول بمفهوم هذه الضروريات وبمستوى ضرورتها للحياة البشرية"[1]، واستشهد باعتراض ابن عاشور على من جعلوا حفظ العرض من الضروريات واعتبره من الحاجيات فقط[2].

أما الشاطبي فقد ذكر لها ترتيباً مختلفاً عن ترتيب الغزالي حيث قال: "فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وُضِعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري"[3]. ثم في موقع آخر من الموافقات - في المسألة الثامنة من كتاب الأدلة - قال: "وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال"[4].

وفي نهاية شرح الشاطبي للضروريات الخمس أكّد على أنه "وإن أُلحق بالضروريات حفظ العرض، فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف"[5].

خلاصة القول أن الضروريات الخمس قد وقع اختلاف في ترتيبها خاصة فيما بين (العقل والمال والنسل) سواء بين العلماء فيما بينهم أو عند العالم نفسه مما يدل - وبلا شك - على أن ترتيبها أمر اجتهادي من جهة وإلى تداخلها من جهة ثانية، فهي تقسيمات نظرية، يرمي أصحابها إلى حصر الضروريات في هذه الخمس[6].

---

(١) الريسوني: نظرية المقاصد، ص٦٣.

(٢) انظر المصدر السابق، ص٦٤. انظر للمزيد الميساوي، ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص٢١٤.

(٣) الشاطبي: الموافقات، مج١، ج١، ص٢٦.

(٤) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٣، ص٣٢.

(٥) الشاطبي: الموافقات، مج٢، ج٤، ص٢١. وكأن الشاطبي يبدي موافقة على هذه الزيادة، ويربطها بحد القذف الذي شرع للحفاظ عليها.

(٦) انظر للمزيد محمد، علي جمعة: المدخل، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م)، ص١٣١.

المطلب الثاني

اجتهاد ابن تيمية ومن تابعه في المقاصد الشرعية

كان المطلب السابق لبيان مراتب مقاصد الشريعة وأنها: ضرورية ثم حاجية ثم تحسينية. ثم ذِكْر الاجتهاد في ترتيب الكليات الخمس المندرجة تحت قسم الضروريات. لذلك أطلق عليه الباحث أو أسماه محاولات تفصيلية تجزيئية - تجاوزاً - بمعنى محاولة تأصيل وتفصيل ما هو موجود.

إلا أن هناك اتجاه ثاني - على الرغم من ندرة من كتب فيه - حاول إعادة النظر في حصر الضروريات في الكليات الخمس، وإعادة صياغة تقسيم جديد للمقاصد.

لعل من أبرز تلك المحاولات، محاولة ابن تيمية قديماً، ومحاولة ابن عاشور وطه عبد الرحمن حديثاً. ولما كان البحث خاصاً بابن تيمية فسنقتصر على محاولة ابن تيمية وما هو قريب منها[1].

أبدأ بنقل النص الوارد عن ابن تيمية الذي يدور حول انتقاده حصر الأصوليين المصالح الكلية في الضروريات الخمس. يقول ابن تيمية: "وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان أخروية، ودنيوية: جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم؛ وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء

---

(١) محاولة ابن عاشور لقيت اهتماماً في الدراسة التي قام بها إسماعيل الحسَني في رسالته "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور"، والدراسة التي قام بها محمد الميساوي في تحقيقه لكتاب مقاصد الشريعة. يمكن مراجعة الحسني: نظرية المقاصد، ص٢٦١ - ٣٢٥. والميساوي: ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص٣٤ - ٥٥، وص١٧٧ - ٢٩٤.

والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجا لرحمته، ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك، والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظاً للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح[1].

لفهم هذا النص، ولفهم فكرة ابن تيمية حول المقاصد الضرورية، لا بد من توضيح الآتي:

١ - هذا النص لم يُؤخذ من كتاب قد خُصّص لبيان المقاصد الضرورية، ولم يَسبق هذا النص عنوان لهذه المقاصد الضرورية كذلك، بل ورد هذا النص في معرض إجابة ابن تيمية على سؤال عن اللعب بالشطرنج، وكعادة ابن تيمية في تفصيل الإجابة على الأسئلة فقد ذكر جملة من الاعتراضات والشبهات التي يمكن أن تَرِدْ، وردّ عليها، مستشهداً بجملة من الآيات، والأحاديث وذاكراً لأقوال الصحابة والفقهاء، ومرجحاً لما يرى الدليل يسنده[2] كان هذا الاستطراد.

٢ - لفظ المصالح الوارد في النص مرادف للمقاصد، يوضّح هذا قول ابن تيمية

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣٤.

(٢) فقد استغرقت الإجابة ٢٤ صفحة من ص٢١٦ إلى ص٢٤٠ من الجزء الثاني والثلاثين. وهي صفحات تقرأ، إذ إنه يربط ما بين الضرر المادي (خسارة مال) والضرر المعنوي (فساد القلب). ومن النصوص التي يوردها وتمثل نظرة مقاصدية متقدمة قوله: "ولما كانت الصلاة متضمنة لذكر الله تعالى الذي هو مطلوب لذاته والنهي عن الشر الذي هو مطلوب لغيره: قال تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَر﴾ سورة العنكبوت، الآية ٤٥، أي ذكر الله الذي في الصلاة أكبر من كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر". المصدر السابق، ج٣٢، ص٢٣٢. أي أنه وعلى خلاف بعض الفقهاء الذين ربطوا القصد من الصلاة بالنهي عن الفحشاء والمنكر، يربط الصلاة بمقصد أسمى وهو ذكر الله.

في موضع آخر أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها [1]، وكذلك قوله: "وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" [2]. وهو لا يقصد بالمصالح، المصالح الدنيوية (ككسب المال) والمصالح الأخروية (دخول الجنة) فحسب، بل يقصد مصالح القلوب كذلك وهذا ما يوضحه بقوله: "وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة والشهوة، فنجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن" [3].

٣ - من تحليل النص نصل إلى:

أ. أدب ابن تيمية في التعامل مع من سبقه في قوله "وقوم من الخائضين في أصول الفقه" فهو يحصر نقده في بعض الأصوليين، مشيراً إلى أن نقده متعلق فيمن يذكر المصالح في المناسبة في باب القياس.

ب. قوله المصلحة نوعان أخروية ودنيوية إشارة إلى تقسيم الغزالي - في كتابه شفاء الغليل - حيث قسَّم مقصود الشارع إلى ديني ودنيوي [4].

ج. ترتيبه للضروريات الخمس لم يكن كترتيب الغزالي - الترتيب المشهور - وهو: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل ذكرها على النحو الآتي: حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وقد استدرك ابن تيمية بقيد الظاهر، ليُبين أن المقصود بحفظ الدين هنا ظاهره فقط لا أصل الإسلام.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٤٨.
(٢) المصدر السابق، ج٢٨، ص٢٨٤.
(٣) المصدر السابق، ج٣٢، ص٢٣٣.
(٤) انظر الغزالي: شفاء الغليل، ص١٥٩.

د. أورد ابن تيمية جملة من المصالح عبَّر عنها بـ"العبادات الباطنة" أو "أحوال القلوب" ومثّل لها بمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، وعدّها غير داخلة في حفظ الدين الظاهر.

هـ. رَبَط ابن تيمية بين مجموعة من المصالح لم تذكر في المصالح الضرورية - مثل الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض - وبين الأوامر والنواهي الشرعية، أي أن هذه المصالح مأمور بها شرعاً فلماذا لم تدخل في جملة المصالح الضرورية؟، أي إذا كان المسلم مأمور بالوفاء بالعهود مثلاً فكيف لا يكون الوفاء ضرورياً؟

و. على كل فإن التعرف على مدى فهم ابن تيمية لمقاصد الشريعة وكونها في الأحكام الشرعية كلّها يظهر من خلال دراسة بعض تطبيقاته الفقهية في الأحوال الشخصية والشروط في العقود وفي السياسة الشرعية.

لعل اعتراض ابن تيمية على حصر بعض الأصوليين الضروريات في خمس؛ وعدم ذكر مصالح أخرى لا تقل أهمية عن الخمس المشهورة، جعل طه عبد الرحمن يُعيد صياغة هذا الاعتراض بقوله: "غير أن هذا الحصر يُعترض عليه من جهتين: من جهة جعل المصالح خمسة أجناس، ومن جهة اختصاص المصالح الضرورية بهذه الأجناس الخمسة"[1]. أي أن الاعتراض فيه مسألتان، الأولى: جعل المصالح خمس. الثانية: جعل المصالح الضرورية هي هذه الخمس.

وفي توضيحه للمسألة الأولى ذكر "أن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه. فقد أدخل بعضهم (العرض) و(العدل)؛ ولا يقوم بشرط التباين، فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى، مثل

(١) عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص١١١.

حفظ النفس وحفظ العقل، كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فالدين الذي اعتبر عنصراً هو كذلك مساوٍ للشريعة[1].

أي أن عدم التسليم بجعل المصالح خمس يعود إلى:

١ - عدم استيفاء شرط تمام الحصر، وهذا ما حصل بالفعل إذ أضاف ابن السبكي سادساً وهو العرض[2]. ولسنا بصدد مناقشة مدى صحة إدخال العرض في الضرورات من عدمه بقدر الإشارة إلى إمكانية الزيادة على الخمس المشهورة، وهذا ما فعله الخمليشي من إدخال العدل وحقوق الفرد وحريته ضمن المقاصد الضرورية كذلك[3].

٢ - الحصر لا يقوم بشرط التباين، بمعنى أن العنصر الواحد ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى، فيمكن إدخال العقل في حفظ النفس، كذلك يمكن إدخال النسل في حفظ النفس.

٣ - عدم استيفاء شرط التخصيص، فليس كل عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، وأوضح مثال لهذا هو عنصر الدين الذي هو مساوٍ للشريعة هذا ما جعل ابن تيمية يقيده بقوله: "الدين الظاهر" وإلا فالدين بإطلاق يساوي الشريعة.

هذا عن المسألة الأولى، أما المسألة الثانية وهي الاعتراض على جعل المصالح الضرورية هي هذه الخمس فحسب، دون الالتفات إلى غيرها، وهو اعتراض منشؤه

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) قد ذكرت زيادة ابن السبكي وموافقة الشوكاني عليها واعتراض ابن عاشور والريسوني، راجع البحث، ص١٣٥.

(٣) انظر الخمليشي، أحمد: وجهة نظر، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ط١، ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨م)، ص٢٤٩-٢٥٠، وص٣٠٠. ولعل الدافع إلى إضافة هذا المقصد ما عساه أن يتتج من إبراز هذا المقصد أكاديمياً وإعلامياً من حسٍّ حضاري وأخلاقي يؤدي إلى تحسين وضع الحريات والحقوق الأساسية للمواطن.

أن الأحكام المتعلقة بالمصالح الحاجية والتحسينية تدخل في جميع أصناف الأحكام الشرعية وقد مثّل لها طه عبد الرحمن بقوله: "كالطهارات وتحريم بيع الخبائث وأكلها، فمن التحسيني ما هو واجب ومنه ما هو محرم"[1]، يشبه هذا ما عبَّر عنه ابن تيمية بقوله "وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه"[2] أي أن ما أمر به الشارع يدخل كذلك في الحاجيات والتحسينيات، فالتحسينيات التي مثّل لها معظم الأصوليين بمكارم الأخلاق أو محاسنها، جزء كبير منها مأمور به فهو واجب شرعاً، وإنزال مكارم الأخلاق منزلة المصالح التحسينية يُوهم بأنها مجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها، أي أنها بمنزلة ترف سلوكي، للمكلف أن يأخذه أو يرده"[3].

فاعتراض ابن تيمية واعتراض طه عبد الرحمن يعود إلى ضرورة مراعاة الربط بين الواجبات الشرعية وبين المصالح الضرورية، فالأمثلة التي ذكرها ابن تيمية كالوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق الجيران، أمور واجبة في الشريعة، وإن عدَّها بعض الأصوليين مندرجة تحت المصالح التحسينية. لكن يُرد على هذا بإمكانية دخول المصالح التي ذكرها ابن تيمية - العبادات الباطنة، أحوال القلوب، الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام .. - في الضروريات الخمس وعدها تفريعاً وتفصيلاً لها، بمعنى أن نُدخل في حفظ الدين حفظ القيم والمثل العليا، ومحبة الله وخشيته، فيكون المقصود من حفظ الدين حفظ كل ما له صلة بالدين. كذلك حفظ النفس مادياً ومعنوياً فتدخل معاني العزة والكرامة والحرية في حفظ النفس وهكذا بالنسبة لبقية الضرورات.

أهم ما في اعتراض ابن تيمية وطه عبد الرحمن هو إثارة التساؤل حول معيار الضبط للمصالح الضرورية، فبناء على أي معيار تم حصر الضروريات في خمس؟! وهو تساؤل يستلزم البحث عن ضوابط ومعايير للفكر المقاصدي.

---

(١) عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص١١٢.
(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣٤.
(٣) عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص١١٢. انظر للمزيد ص١١٢، وص١١٣، اعتراض طه عبد الرحمن على التمثيل للمصالح التحسينية بمكارم الأخلاق.

وقد حاول طه عبد الرحمن أن يقدّم تقسيماً جديداً للمصالح على النحو الآتي:[1]

١ - **قيم النفع[2] والضرر[3]، أو المصالح الحيوية**، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو اللذة عند حصول النفع والألم عند حصول الضرر؛ وتندرج في هذه القيم المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال.

٢ - **قيم الحسن[4] والقبح[5]، أو المصالح العقلية**، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر، ومن أمثلة المصالح التي تندرج تحت هذا النوع: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

٣ - **قيم الصلاح[6] والفساد[7]، أو المصالح الروحية**، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول المصلحة والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الدين في جانبه الروحي مثل الإحسان والرحمة والمحبة والخشوع والتواضع.

أهم ما نلاحظ على هذا التقسيم:

أ - أنه ليس تقسيماً للمصالح الضرورية فحسب، بل هو إعادة نظر في تقسيم المصالح كلها بدلاً من:

١ - الضرورية.

---

(١) انظر عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص١١٣ - ١١٤.

(٢) النفع: الخير وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه. والنفع ضد الضرّ. الفيومي: المصباح المنير، ص٢٣٦.

(٣) الضر الفاقة والفقر بضم الضاد اسم، وبفتحها مصدر ضرَّه يضره. انظر الفيومي: المصباح المنير، ص١٣٦.

(٤) الحسن ضد القبح ونقيضه، قال الأزهري: الحُسن نَعت لما حَسُن، انظر ابن منظور: لسان العرب، ج١٣، ص١١٤ - ١١٨.

(٥) قَبُح الشيء قُبحاً فهو قبيح، من باب قَرُبَ وهو خلاف حَسُنَ. انظر الفيومي: المصباح المنير، ص١٨٥.

(٦) صَلح الشيء صُلُوحاً من باب قعد وصَلاحاً أيضاً وصَلُح بالضمة لغة وهو خلاف فسد، وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب. انظر الفيومي: المصباح المنير، ص١٣٢.

(٧) فسد الشيءُ فُسُوداً من باب قَعَد فهو فاسد والمفسدة خلاف المصلحة. انظر المصدر السابق، ص١٨٠.

٢ - الحاجية.

٣ - والتحسينية. لتكون:

أ - قيم النفع والضرر. ٢ - قيم الحسن والقبح. ٣ - قيم الصلاح والفساد. وهي غير مرتبة حسب الأهمية مثل السابق إذ كانت الضرورية مقدَّمة على الحاجية وهذه على التحسينية.

ب - يمكن إدخال الأحكام الشرعية كلّها في هذا التقسيم، بل وجعل الحكم الشرعي يشمل أكثر من قيمة أو أكثر من مصلحة، مثاله: أن يكون تحريم القتل قد شرع لمصالح متعددة، هي: حفظ الحياة، وهي قيمة حيوية، وحفظ المجتمع الإنساني، وهي قيمة عقلية، وحفظ النفخة الربانية وهي قيمة روحية[1].

ج - قد يعترض على هذا التقسيم بأنه تقسيم عام يصلح كشرح لما جاءت به الشريعة الإسلامية بعمومها، لكنه لا يضبط الكليات أو القواطع التي حاول الأصوليون تحديدها، لتكون مرجعاً متفقاً عليه لدى الأصوليين.

د - لعلنا في عرض اعتراض ابن تيمية[2] ومن تابعه على حصر الضروريات في الخمس المشهورة أثار المسألة للنقاش، فإن مجرَّد التعرف على اجتهاد ابن تيمية في هذه المسألة واستحضار هذا الاجتهاد في الباب الثاني، بل وفي تطبيقاته الفقهية كلّها يُساعد على فهم المنهج الفقهي الذي سار عليه ابن تيمية وكيفية انطلاقه من الكليات والعودة إليها دون التوقف عند الجزئيات والتقيّد بحدودها.

---

(١) انظر عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص١١٤.

(٢) انظر العلاقة بين هذا الاعتراض وبين الضابط الثالث، انظر البحث، ص٣١٢.

الباب الثاني

أصول فقه ابن تيمية ونماذج تطبيقية لفقهه

الحديث عن أصول الاستنباط عند ابن تيمية حديث جزء عن كل، والكل هو المنظومة الأصولية المتكاملة لديه، فأصول فقه ابن تيمية لا تنحصر في طريقة استنباطه من الأدلة المعتمدة فحسب، بل تتعدى هذا إلى الطريقة أو المنهج الذي تعامل فيه مع مجمل الأدلة من عموم وخصوص ومفسر ومحكم ومفاهيم وغيرها، وهذا مما لا يتسع المقام لمناقشته كله. إضافة إلى ربط ابن تيمية أصول الفقه بأصول الدين وبضرورة فهم المنظومة العقدية والمنهج السلفي في التعامل مع العلوم والفنون كافة ومنها أصول الفقه كعلم.

في هذا الباب نعرض أصول الاستنباط لدى ابن تيمية، أي ترتيب الأدلة عنده وكيفية استنباطه للحكم من الدليل، وبيان اجتهاده في هذه الأصول، ومن ثمّ بناء التطبيقات الفقهية عليها، ومدى مراعاة ابن تيمية للمقاصد الشرعية في تعامله مع الأدلة وفي مخالفته أو موافقته للأصوليين من قبله.

قسمنا هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: أصول الاستنباط عند ابن تيمية.

الفصل الثاني: نماذج تطبيقية لفقه ابن تيمية.

الفصل الأول

أصول الاستنباط عند ابن تيمية

من الصعوبة بمكان البدء بسرد أصول الاستنباط عند ابن تيمية وترتيبها ومناقشتها قبل التعرّض لبعض الملحوظات الأولية التي لها علاقة مباشرة بفهم أصول الاستنباط عنده، وهي ملحوظات تُوضّح المصادر المعتمد عليها في فهم أصول الاستنباط عند ابن تيمية، وكيفية تناول الدراسات الحديثة لترتيب أصول الاستنباط عند ابن تيمية، ثم السبب في اختيارنا لترتيب أصول الاستنباط عند ابن تيمية. اقتضى هذا تقسيم الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: ملحوظات أولية عن أصول الاستنباط عند ابن تيمية.

المبحث الثاني: ترتيب أصول الاستنباط عند ابن تيمية.



المبحث الأول

ملحوظات أولية عن أصول الاستنباط عند ابن تيمية

تساعد هذه الملحوظات في فهم ترتيب أصول الاستنباط عند ابن تيمية، هذه الملحوظات هي:

أولاً: عدم توافر كتاب مستقل لابن تيمية في أصول الفقه - في حدود ما نعلم - يستطيع أن يعرف المطَّلع عليه رأيه ومنهجه بسهولة في مسائل الأصول كبقية الأصوليين أصحاب المصنفات الأصولية. وسيكون البحث للتعرف على أصول الاستنباط عند ابن تيمية من مصدرين:

الأول: المسوّدة لآل تيمية.

الثاني: مؤلفات ابن تيمية المتنوعة.

المصدر الأول: المسوّدة

ويتم مناقشتها من خلال ثلاثة أمور:

أ. المؤلف.

ب. المنهج والأسلوب.

ج. مدى صحة الاعتماد عليها كمرجع لأصول ابن تيمية.

أ. المؤلّف

المُسوّدة (بضم الميم) تَتابع على تصنيفها ثلاثة من أئمة وأعلام آل تيمية وهم:

- (الجَد) مجد الدين، أبـو البركـات، عبـد السـلام بـن عبـد الله، أحـد الحفّـاظ الأثبات (٥٩٠ - ٦٥٢هـ).

- (الأب) شهاب الدين، أبو المحاسن، عبد الحليم بن عبد السلام (ت٦٨٢هـ).

- (الحفيد) تقي الدين، أحمد بن عبد الحليـم بـن عبـد السـلام، شـيخ الإسـلام (٦٦١ - ٧٢٨هـ).

وقد كتب - كما يقول صاحب التحقيق - كل واحد من هؤلاء ما كتبـه وتركـه مسوّدة إلى أن جمعها أحد تلامذة ابـن تيميـة[1] فجمـع مسـوّداتهم ورتّبهـا وبيّضهـا، ووضع علامة تميز كلام كل واحد منهم عن كلام الآخرين[2].

ومنذ جُمعت المسوّدة والناس يكتبونها ويتداولونهـا وينقلـون عنهـا، ثقـة منهـم بجامعها[3]. إلا أن العلامات التي وضعها الجامع للمسوّدة - أحمد بن محمد الدمشـقي - للتمييز بين كلام كل واحد من آل تيمية اختُلف التعبـير عنهـا بعـد ذلـك حسـب الناسخ، مما جعل المحقق يقول: "بقي الإشارات إلى ما كتبه كل واحد من أئمة آل تيمية الثلاثة، وهذه مسألة مشكلة، فقد وجدنـا لكـل نسـخة مـن هـذه النسـخ اصطلاحـاً خاصاً"[4]، وما زاد الإبهام أكثر هو ما ذكره المحقق من أن النُّسَخ التي اعتمـد عليهـا في التحقيق لا تُبيّن هذه العلامات لأن مُصوّرة جامعة الدول العربية قد أكلت الأَرَضَـة البيان الذي وضعه كاتبها في أولها، ومخطوطة نجد لم يُشر ناسخها إلى شيء مـن ذلـك البتة. مخطوطة السيد محمد رشيد رضا، قد كتب ناسخها بياناً في الصفحة الأولى منهـا بأنه كان يكتب في أوائل الفصول والمسائل كلمة "شيخنا" يريد به شـيخ الإسـلام تقـي

---

(١) هو الفقيه الحنبلي أبو العباس أحمد بن محمد الدمشقي (ت ٧٤٥هـ).

(٢) آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الديـن عبـد الحميـد، (بـيروت: دار الكتـاب العربـي، د.ت)، ص٢ - ٣.

(٣) المصدر السابق، ص٣ - ٤.

(٤) المصدر السابق، ص٦.

الدين بن تيمية (الحفيد)، أو كلمة "والد شيخنا" يريد به شهاب الدين عبد الحليم (الأب)، وما كتبه مهملاً عن إحدى هاتين الكلمتين فهو مما كتبه مجد الدين ابن تيمية (الجد)، إلا أن هذه العلامات لا تبدأ إلا من صفحة مائة وخمس وأربعين أمّا ما قبل ذلك فلا توجد أي إشارة للتمييز بين عبارة كل واحد منهم[1].

ب. المنهج والأسلوب:

لم يُنوّه أحد من آل تيمية ولا أبو العباس جامع مسوداتهم إلى طريقة تقسيم موضوعات الكتاب إلى أبواب وفصول أو غيرها حسبما يقتضيه التصور كما هو المعتاد والمألوف في مقدمات الكتب، كذلك لم يعلّق المحقق على هذا أو يقوم بتوضيح المنهج المتبع في المسودة.

إلا أن النظرة الفاحصة في ثنايا الكتاب توضّح أن هيكل تقسيم موضوعات الكتاب هو: مسائل - فصل - مسألة.

فمسائل للموضوع الرئيسي الذي يقع تحته الفصول، مثال "مسائل الأوامر"، و"مسائل العموم"، ولا يخلو أن تتضمن مسائل الكتاب تفريعاً ومتعلقات وقد وضعت هذه في فصول، وإذا احتاج الفصل إلى تفريعات صغيرة فيكون التفريع تحت مسألة.

إلا أن كلمة "كتاب" وردت في الصفحة (٢٣٢) لأول مرة وهو كتاب الأخبار، وقسّم الكتاب إلى مسائل - فصول - مسألة، ثم تتابع هذا التقسيم إلى النهاية فبعد كتاب الأخبار جاء كتاب الإجماع، ثم كتاب القياس، وإذا رجعنا إلى المسائل الأولى في المسودة وهي (مسائل الأوامر، مسائل الأفعال، مسائل العموم، مسائل البيان، مسائل النسخ) وهذه كلها تتعلق بالخطاب الشرعي، يرجّح الباحث أن هذه المسائل تفريعات لكتاب الخطاب الشرعي الذي يسبق في الترتيب كتاب الأخبار.

---

(١) انظر المصدر السابق، ص٦ - ٧.

وهذا التقسيم قريب إلى حد كبير من كتاب العدة للقاضي أبي يعلى الفراء قاضي الحنابلة وشيخهم[1].

وطريقة التأليف في علم الأصول هذه تنضم إلى طائفة من أعلام الأصوليين[2] الذين اتخذوا الخطاب الشرعي من كتاب أو سنة محور البدء، وذلك بدراسة كل ما يتصل بهذين المصدرين من قواعد أصولية، إذ يبدأ أول ما يبدأ بدراسة مبحثي الأمر والنهي، لأنه وضع للإيجاب والإلزام وهو أبلغ منازل الخطاب، وهذا ما جاءت المسودة به، فأول المسائل هي مسائل الأوامر. وهذه الطريقة جمعت بين الكتاب والسنة في الموضوعات المشتركة - كالأمر والنهي والعموم والخصوص والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ - ثم أفردت الموضوعات الخاصة بالسنة وحدها تحت كتاب الأخبار، ثم بحث بقية المصادر التشريعية النقلية والعقلية[3].

ج. مدى صحة الاعتماد على المسودة كمرجع لأصول ابن تيمية

تكمن الصعوبة في اعتماد المسودة كمرجع لأصول ابن تيمية لأسباب منها:

- اشتراك ثلاثة في وضع أصولها.

- صعوبة التفريق بين الأقوال الثلاثة في المائة وخمس وأربعين صفحة الأولى منها.

- جمعها من شخص غير واضعي أصولها وهذا يؤدي إلى تساؤلات كثيرة فهل

---

(١) هو محمد بن الحسين بن محمد أبو يعلى الفراء، شيخ الحنابلة، ولد في بغداد ٣٨٩هـ، أفتى ودرّس وانتهت إليه الإمامة في الفقه،كان زاهداً ورعاً، كان عالماً بالتفسير والحديث والفقه والأصول، له مصنفات كثيرة من أشهرها الأحكام السلطانية، توفي سنة ٤٥٧هـ. انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج١، ص١٨٤ - ١٨٥.

(٢) أبي الحسين البصري في المعتمد، والجويني في البرهان، والسرخسي في أصوله، وغيرهم.

(٣) انظر أبو سليمان، عبد الوهاب: الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، (جدة: دار الشروق، ط١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م)، ص٢٧٤.

يمكن اعتبار ما كتبه الجد أو الأب مما يقره ابـن تيمية ويعتـد بـه في استنباطه أم لا؟ هل ما كتبه ابن تيمية هو إكمال لما كتبه جده وأبوه؟ في بعض المسائل لا يوجد لابن تيمية تعليق فهل يمكن اعتبار السكوت هنا موافقة على ما كتبه الجد أو الأب؟ لهذه الأسباب ولغيرها - في تقديرنا - يصعب اعتماد المسودة وحدها في معرفة أصول ابن تيمية وإن كانت ستُعد أحد المراجع الأساسية لأصوله.

المصدر الثاني: مؤلفات ابن تيمية:

مؤلفات ابن تيمية كلها - المطبوع والمتوفر - تُعدّ مصدراً لاستنباط أصوله، فقد كان يذكر مسائل الأصول عَرضاً عندما يتكلم عن مسألة ما فيدعوه تحقيق البحث فيها إلى الخوض في الأصول. وإن كان مجموع الفتاوى خاصة الجزءان التاسع عشر والعشرون - المعنونين بكتاب أصول الفقه الجزء الأول ثم الجزء الثاني على التوالي - قد جُمع فيهما أكثر مسائل الأصول إلا أن النظر فيهما بل وفي مجموع الفتاوى كله لا يكفي للوصول إلى أصول الاستنباط عند ابن تيمية. فالبحث في أصول الاستنباط عند ابن تيمية يتطلب قراءة واسعة وشاملة لكل ما كتب. ذلك لأنه لم يكتب كتاباً مستقلاً في أصول الفقه[1] من جهة، ومن جهة ثانية فقد توسَّع ابن تيمية في التأليف، وتناول علوماً ومعارفاً كثيرة، مما يزيد من صعوبة ضبط أصول الاستنباط عنده، وقد تميزت كتاباته بأن أغلبها عبارة عن أجوبة على أسئلة وجِّهت له، فهي تعبير عن قضية حصلت وسُئِل عنها. ويلاحظ عليها كثرة الاستطراد وهو عيب في

---

(١) لابن تيمية بعض الرسائل التي تعرض فيها لمسائل في أصول الفقه مثل:
- إيضاح الدلالة في عموم الرسالة.
- قاعدة في وجوب الاعتصام بالرسالة.
- معارج الوصول.
- رسالة في توحيد الله وتعدد الشرائع.
- قاعدة في تصويب المجتهدين وتخطئتهم.
- رسالة في معنى القياس.
- صحة مذهب أهل المدينة.
- وغيرها من رسائل مطبوعة كلها تقريباً في الجزءين التاسع عشر والعشرين من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد الحنبلي.

الموضوعات العلمية المنضبطة لأنه تشتيت وعدم تركيز على محور الموضوع، كذلك كثرة التفريع للمسائل، فهو يبدأ في معالجة مسألة سئل عنها، ثم لا يلبث أن يفرّعها أو يشققها، ويبدأ في معالجة الشق الأول ثم يشققه إلى شقوق يعالجها وهكذا[1]، ولعل عذره أنه كان يجيب على أسئلة الأفراد فيضطر للاستطراد لكون الفرد غير مُلِم أو محصّل للعلوم التي يجب الإلمام بها لفهم الجواب. أما كتاباته التي كتبها بنفسه كمنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية أو الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح من الناحية الموضوعية أكثر دقة من فتاواه لأنها تدور حول محور واحد.

لكن مما يُيَسِّر علينا مطالعة تلك المؤلفات الموسوعية الكثيرة، الأسلوب السهل الذي استخدمه ابن تيمية، فابن تيمية يستخدم عبارات فصيحة سهلة وأسلوبه يمتاز بحسن البيان والعرض فليس فيه ركاكةً في التعبير ولا تعقيداً في المعنى، إضافة إلى كثرة الآيات والأحاديث الدالة على المقصود.

ثانياً: يغلب على الدراسات التي تناولت ابن تيمية كفقيه الميل إلى ربطه كلياً أو جزئياً بأحمد بن حنبل، ومحاولة رصد مظاهر الاستمرار بينهما، وقلَّ أن نحصل على إشارة لخصوصية منهج ابن تيمية، فالمنهج الغالب يرتكز إلى إشكالية تريد البحث لابن تيمية عن أصوله في المذهب الحنبلي، صحيح أننا قد نلاحظ تشابهاً بين أحمد بن حنبل وابن تيمية - يذكر ابن تيمية في أكثر من موضع إعجابه وترجيحه لآراء أحمد بن حنبل على غيره[2]، ويتبنى مواقف مشابهة لمواقف أحمد بن حنبل - ، لكن هذا لا يعني أن مذهب ابن تيمية استمرار لمذهب أحمد، ولا أنه ينقلها منه ويحافظ على

---

(١) انظر قلعه جي: موسوعة فقه ابن تيمية، ج١، ص٢٥.

(٢) "الإمام أحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصاً كما يوجد لغيره، ... وأما ما يسميه بعض الناس مفردة انفرد بها عن أبي حنيفة والشافعي مع أن قول مالك فيها موافق لقول أحمد أو قريب منه ... فهذه غالبها يكون قول مالك وأحمد أرجح من القول الآخر". ابن تيمية: الفتاوى، ج٢، ص١١٩ - ٢٠٠.

دلالتها الأصلية.

ثالثاً: رغم غلبة اتفاق الباحثين على عدّ ابن تيمية تابعاً في أصوله لأصول أحمد ابن حنبل إلا أن آراءهم قد تعدّدت وتباينت عند سرد هذه الأصول[1] نتيجة لسببين:

السبب الأول: عدم وجود كتاب أصولي محدد يذكر فيه ابن تيمية أصول الاستنباط لديه.

السبب الثاني: عدم اتفاق متقدمي الحنابلة أنفسهم على أصول الاستنباط في المذهب الحنبلي، لعدم وجود أصول مكتوبة لأحمد بن حنبل ولوجود عدة أقوال له في المسألة الواحدة[2].

---

(١) أهم الدراسات التي وقفنا عليها - حسب الترتيب الزمني - هي:
أ. هنري لاوست: شرائع الإسلام، ج٢، ص١١٧ - ١٣٤، وترتيبه لأصول الاستنباط عند ابن تيمية على النحو الآتي: ١ - القرآن. ٢ - السنة. ٣ - الإجماع. ٤ - القياس. ٥ - المصلحة.
ب. أبو زهرة: ابن تيمية، ص٤٥٣ - ٥٠٨: ١ - النصوص. ٢ - الإجماع. ٣ - القياس. ٤ - بقية الأصول الحنبلية وهي (فتاوى الصحابة والتابعين، الاستصحاب، المصالح المرسلة، الذرائع).
ج. صالح آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، ج١، ص٢٠٩ - ٥٢٩: ١ - الكتاب. ٢ - السنة. ٣ - الإجماع. ٤ - قول الصحابي. ٥ - القياس. ٦ - الاستصحاب. ٧ - المصالح المرسلة. ٨ - سد الذرائع. ٩ - العرف. د. عقيلي: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص٢١٩ : ١ - الكتاب. ٢ - السنة. ٣ - الإجماع. ٤ - القياس.

(٢) - العكبري مثلاً عند حديثه عن دلالة الشرع يقول: "ودلالة الشرع ستة أصول، تشتمل على ستة فصول: كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، وإجماع أمته، والقياس، واستصحاب الحال، وقول الصحابي الواحد". العكبري: رسالة في أصول الفقه، دراسة وتحقيق وتعليق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م)، ص٤٧.
- أما القاضي أبو يعلى الفراء شيخ الحنابلة، فطريقة تقسيمه لأصول الاستنباط مختلفة إذ يقول: "إن أصول الفقه وأدلة الشرع على ثلاثة أضرب: أصل ومفهوم أصل، واستصحاب حال...". انظر أبو يعلى الفراء: العُدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرَّج نصه علي سير المباركي، (الرياض: ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).
- موفق الدين ابن قدامه المقدسي، الذي جعل الباب الثاني من كتابه روضة الناظر لتفصيل الأصول بقوله: =

رابعاً: الشبهة التي تثيرها بعض الدراسات الاستشراقية - ومن أخذ عنها - اعتبار مذهب ابن تيمية مذهب توفيقي تلفيقي، إذ يُعدّ أخذه بكافة الأصول عند من سبقه من باب النزعة التوفيقية، أي التوفيق بين المذاهب كلها وتلفيق مذهب جديد منها، يقول هنري لاوست: "ومما قد يثير الدهشة أن نجد أن مبادئ ابن تيمية هنا أيضاً ذات نزعة توفيقية فهي تعترف لكل السالفين بفضلهم فطبقاً لمبادئ مالك يجب اتباع أهل المدينة حتى ولو خالفوا الحديث، والنظر في نظرية العقود إلى الغاية (المقاصد) والنية والظروف الملازمة (القرائن) وشواهد الحال عند إقامة الأدلة،... فإن المذهب المالكي قد رُبط اسمه بمبدأ المصلحة المرسلة، ... بينما تمسك أبو حنيفة بصفة خاصة بالتقدير الفردي (الاستحسان) وبالقياس، أما الشافعي فإنه يدعو إلى احترام حرفية النص، ويقر بتفوق الحديث على أي دليل آخر، أما الخوارج فقد أبرزوا أفضلية القرآن، وركز الظاهرية على أهمية السنة، وأخيراً كان للفلاسفة الفضل في تقدم مناهج الاستدلال المنطقي وتطويرها، وقد عمل ابن تيمية على الأخذ بهذه الأساليب كلّها وعلى التوفيق بينها في ترتيب أفضليتها"[1].

= "والباب الثاني في تفصيل الأصول وهي الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب" أي أن الأصول المتفق عليها هي: ١ - كتاب الله. ٢ - سنة رسوله ﷺ. ٣ - الإجماع. ٤ - دليل العقل المبقي على النفي الأصلي "الاستصحاب".

أما القياس فقد أفرد له الباب السادس دون أن يذكر أنه متفق عليه أم مختلف فيه. انظر ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجُنة المناظر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل، (د.م: دار الفكر العربي، د.ت)، ص١٣٣.

- ابن القيم، على الرغم من عدم عدّ ابن القيم في زمرة الأصوليين وعدم وجود كتاب له في أصول الفقه على طريقة الأصوليين، إلا أن مكانته في المذهب الحنبلي لا تخفى، وكذلك كثرة مؤلفاته، وله تصريح بأصول أحمد بن حنبل في إعلام الموقعين يقول فيه: "وكانت فتاويه - أي أحمد بن حنبل - مبنية على خمسة أصول: أحدها: النصوص ... الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة ... الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم ... الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف ... الخامس: وهو القياس، فاستعمله للضرورة". انظر ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، ص٢٩ - ٣٢.

(١) هنري لاوست: شرائع الإسلام، ج٢، ص١١٦ - ١١٧.

وليس الغرض مناقشة النص السابق الذي انطوى على بعض المغالطات، بقدر الإشارة إلى أن ابن تيمية نتيجة لحديثة عن كل مسألة أصولية وترجيحه لما يراه راجحاً، قد أوقع المستشرقين ومن تابعهم في حيرة جعلتهم يفترضوا أن منهج ابن تيمية قد قام على التوفيق بين المذاهب المختلفة بتلفيق مذهب جديد، وسيتضح هذا الأمر عند مناقشة أصوله الواحدة تلو الأخرى.

خامساً: الملحوظة الأخيرة هي ما ترتيب أصول الاستنباط الذي يمكن أن يُعتمد عليها عند ابن تيمية؟ أي كيف رتّب ابن تيمية أصول الاستنباط عنده؟ **يحسُن قبل افتراض ترتيب محدد لأصول الاستنباط عند ابن تيمية أن ندرك:**

١ - أن ابن تيمية يفرّق ما بين معرفة جنس الأدلة فحسب، ومعرفة أعيان الأدلة والتي هي جزء مما يعرفه المجتهد إذ يقول: "وإن كان مقصوده بالأصولي من يعرف أصول الفقه وهي أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال، بحيث يميز بين الدليل الشرعي وبين غيره؛ ويعرف مراتب الأدلة؛ فيقدم الراجح منها فكل مجتهد في الإسلام فهو أصولي؛ إذ معرفة الدليل الشرعي ومرتبته بعض ما يعرفه المجتهد، ولا يكفي في كونه مجتهداً أن يعرف جنس الأدلة بل لا بد أن يعرف أعيان الأدلة، ومن عرف أعيانها وميّز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها كان بجنسها أعرف"[1]. بل يصل إلى أبعد من هذا الحدّ كالتعرف على حقيقة المقصود بمعرفة أصول الفقه أو أصول الاستنباط بقوله عند حديثه عن الأئمة المجتهدين - كمالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم - "هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجرّدون الكلام في أصول مقدرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد من غير معرفة بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلماً

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٤٠٢.

في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه[1].

فهذا النص من ابن تيمية يدل على معرفة حقيقة المقصود من فقه (فهم) الأدلة الشرعية، وهو فهم كذلك يشير إلى مدى ارتباط الفقه بأصوله وقد سار ابن تيمية على هذا المنهج فلم ينظر في الأصول بمعزل عن الفقه - وإن كان هذا لا يقلّل من جهد الأصوليين في كتاباتهم - فكلامه في أصول الفقه كان استطراداً عند حديثه عن المسائل والفتاوى الفقهية إذا احتاج الأمر لتأصيل أصّله.

٢ - نظراً إلى عدم وجود نص لابن تيمية في ترتيب أصول الاستنباط، يصعب التكهن بترتيب تنازلي منضبط بمعنى إذا لم يجد أخذ أي إذا لم يجد في القرآن أخذ بالسنة وإذا لم يجد في السنة ذهب للإجماع وهكذا مع بقية الأدلة.

٣ - قد سبق القول عند الحديث عن منهج الكتابة في المسودة أن جامعها قد جمعها على طريقة البدء بالخطاب الشرعي (قرآن و سنة)، أي البدء بالنصوص، فهل معنى هذا أن الأصل الأول من أصول الاستنباط هو النصوص (القرآن والسنة) دون تفريق بينهما؟[2] لا يدل بالضرورة دراسة السنة مع القرآن تحت عنوان واحد هو النصوص إلى التسوية بينهما في القوة، بل هو اتجاه انتهجه بعض الأصوليين، إضافة إلى أن منهج المسودة لا يعبّر بالضرورة عن منهج ابن تيمية لأنه من اجتهاد تلميذه.

لابن تيمية نصٌّ في طرق الأحكام الشرعية، أورده تحت عنوان أدلة الشرع المجمع عليها والمختلف فيها، لكن ما يُضعف الاستدلال به على ترتيب أصول الاستنباط

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) ذهب أبو زهرة إلى عدّ النصوص (الكتاب والسنة) الأصل الأول عند ابن تيمية مستدلاً كذلك بفعل ابن القيم. أبو زهرة: ابن تيمية، ص٤٥٤.

عند ابن تيمية أنه تحدث عمّا عند المسلمين كافة لا عمًّا يعتمده حيث قال: 'أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب. والثاني: السنة المتواترة. الثالث: السنن المتواترة. الرابع: الإجماع. الخامس: القياس على النص والإجماع. السادس: الاستصحاب. السابع: المصالح المرسلة'[1].

٤ - الترتيب الذي سنتبعه هو ترتيب افتراضي من خلال استقراء غير تام[2] لأقوال ابن تيمية الأصولية والفقهية في محاولة لفهم هذه الأصول.

فأصول الاستنباط عند ابن تيمية حسب الترتيب المقترح - تجاوزاً - على النحو

---

(١) انظر رسائل وفتاوى شيخ الإسلام، تحقيق محمد رشيد رضا، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، مج ٢، ج٥، ص٢٣ - ٢٦. وانظر الرسالة نفسها 'قاعدة في المعجزات والكرامات' في ابن تيمية: الفتاوى، ج١١، ص ٣٣٩. وقد فرّق ابن تيمية ما بين السنة المتواترة والسنن المتواترة مع أن الثانية تسمى بسنة الآحاد، لكن أطلق عليها لفظ التواتر كذلك. وقد بيّن أن السنة المتواترة نوعان:

أ. السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن بل تفسره، ومثّل لها بأعداد الصلاة وأعداد ركعاتها، وأنصبة الزكاة وفرائضها.

ب. السنة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن أو يقال تخالف ظاهره، ومثّل لها بالسنة التي وردت في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني. وذكر أن مذهب جميع السلف إلا الخوارج العمل بنوعي السنة المتواترة.

أما السنن المتواترة (الآحاد) وهي التي يحصل اليقين بها عن طريق:

_ تلقي العلماء لها بالقبول.

_ رواية الثقات لها دون اشتراط عدد محدد.

وقد ذكر ابن تيمية أن هذا النوع من السنة اتفق أهل العلم على اتباعه وأنكر العمل به بعض أهل الكلام، كذلك ردّ بعضه أهل الرأي لشروط اشترطوها. انظر للتفصيل ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٣ - ٢٤.

(٢) 'الاستقراء هو الاستدلال بالجزئيات المستقرأة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات وهو إما تام إن كانت جميع الجزئيات مستقرأة وإما غير تام إن لم يكن ذلك'. فريد جبر وآخرون: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، (بيروت: مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م)، ص٣٧. وقد عرّفه ابن تيمية بقوله: 'أما الاستقراء فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراءً تاماً وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد وهذا ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر'. ابن تيمية: الفتاوى، ج٩، ص١٨٩ - ١٩٠.

الآتي:

١ - القرآن الكريم.

٢ - السنة النبوية.

٣ - الإجماع.

٤ - القياس.

٥ - بقية الأصول.

المبحث الثاني

ترتيب أصول الاستنباط عند ابن تيمية

مناقشة أصول الاستنباط عند ابن تيمية لن يكون فيه تفصيل الأصوليين المعروف عند حديثهم عن الأدلة كتعريف الدليل وبيان حجيته وأقسامه، بل الغرض سيكون في طريقة فهم ابن تيمية للدليل، والجديد الذي جاء به موافقاً أو مخالفاً لمن قبله. يُقسّم هذا المبحث إلى خمسة مطالب، نتناول فيها أصول الاستنباط عند ابن تيمية.

المطلب الأول

القرآن الكريم

أفردنا القرآن الكريم عن السنة ولم نستخدم لفظ النصوص، لأن عبارات ابن تيمية الكثيرة والمنثورة في فتاواه تدل على هذا، منها قوله: "وينبغي للداعي أن يقدّم فيما استدلوا به من القرآن، فإنه نور وهدى، ثم يجعل إمام الأئمة رسول الله ﷺ"[1] ومنها قوله كذلك: "وهم إنما كانوا يقضون بالكتاب أولاً لأن السنة لا تنسخ الكتاب فلا يكون في القرآن شيء منسوخ بالسنة، بل إن كان فيه منسوخ كان في القرآن ناسخه فلا يقدم غير القرآن عليه"[2].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٩.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٢، وقد اختلفت تعبيرات الحنابلة عن الأصل الأول فالعكبري وابن =

ويتناوله من منطلق عقدي كذلك "فالقرآن هو أول مصادر التشريع لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك كما خالف أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية"[1].

الحديث عن مكانة القرآن الكريم في التشريع والحكم بمقتضاه يعد استطراداً وتكراراً لا يقبل الإعادة، وسنقصر الحديث في هذا الأصل على مسألة أصولية ذات أثر في الفتوى وهي نسخ القرآن بالسنة.

نسخ القرآن بالسنة

لا يتسع المقام هنا لتفصيل القول في موضوع النسخ برمته، ونكتفي بذكر تعريفه لما له صلة بما نحن بصدده. فالنسخ في اللغة "عبارة عن التبديل والرفع والإزالة، يقال: نَسخت الشمس الظل إذا أزالته، وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر إلى علمنا، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى، وفي الشريعة هو بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع"[2]، فالنسخ يأتي بمعنى الإزالة أو النقل، وعلى حَمْل أي هذين المعنيين يُحمل النسخ اختلف الأصوليون على ثلاثة أقوال:

= قدامه يفصلان ما بين القرآن والسنة، أما أبو يعلى وابن القيم فيستخدمان لفظ "النصوص" للتعبير عن المصدر الأول، من المعاصرين ذهب أبو زهرة إلى الفصل بينهما عند حديثه عن أصول أحمد بن حنبل. انظر أبو زهرة: أحمد بن حنبل، (مصر: دار الفكر العربي، د.ت)، ص٢١٩ - ٢٣١، وعدم الفصل بينهما عند الحديث عن أصول ابن تيمية، فقد جعل الأصل الأول من أصول ابن تيمية النصوص، ص٤٥٤.

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١١، ص٣٣٧.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)، ج٢، ص٣٠٩.

١ - أن النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل[(١)].

٢ - أن النسخ حقيقة في النقل مجاز في الإزالة.

٣ - أن النسخ مشترك لفظي بين الإزالة والنقل لاستعماله فيهما.

وقد اختلف الأصوليون في تعريف النسخ في الاصطلاح اختلافاً كبيراً، من هذه التعريفات:

١ - "النسخ هو الخطاب الدَّال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه"[(٢)].

٢ - "بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه"[(٣)].

٣ - "رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه"[(٤)].

فالنسخ عند بعض الأصوليين يشمل كل رفع سواء لحكم نص أو لدلالة ظاهرة، أما عند ابن تيمية فالنسخ قاصر على رفع حكم النص فحسب.

النسخ عند ابن تيمية من حيث المبدأ مقبول ولذلك يقبل نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة، أما المرفوض فهو نسخ القرآن بالسنة سواء المتواترة أم الآحاد "والسنة لا تنسخ القرآن عندنا، ولكنها تخص وتبين"[(٥)].

يقول كذلك :"لا ينسخ القرآن إلا قرآن كما هو مذهب الشافعي وهو أشهر

---

(١) وهو قول الأكثرين ومنهم أبو الحسين البصري والغزالي والرازي. انظر الغزالي: المستصفى، ج١، ص٨٦. والآمدي: الإحكام، ج٣، ص١١١ - ١١٨.

(٢) هذا تعريف القاضي الباقلاني واختاره الغزالي. انظر الغزالي: المستصفى، ج١، ص٨٦.

(٣) هذا تعريف أبو إسحاق الاسفراييني واختاره البيضاوي. انظر شعبان: تهذيب شرح الإسنوي، ج٢، ص١٦٤.

(٤) ابن قدامه: روضة الناظر، ص٣٦.

(٥) آل تيمية: المسودة، ص٢٠٢.

الروايتين عن أحمد، بل هي المنصوصة عنه صريحاً أن لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده وعليها عامة أصحابه[1].

عن تحقيق القول في أقوال العلماء في جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة من عدمه وأدلة كل فريق ومناقشتها وبيان الراجح يمكن مراجعة ما كتبه آل منصور فقد لخّص أدلة ابن تيمية القائلة بعدم الجواز وضم إليها أدلة غيره كذلك، وذكر ردَّهم على مخالفيهم ممن يرون الجواز، وذكر أدلة القائلين بالجواز، والرد على استدلال ابن تيمية واختار القول القائل بالجواز وهو جواز نسخ القرآن بالسنة[2].

لنا ثلاث ملحوظات هنا:

١ - أن ابن تيمية القائل بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة: ١٠٦]، قد تعرض

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٧، ص١٩٥.

(٢) انظر آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، ج٢، ص٥٣٣. يمكن مراجعة ما كتبه الشوكاني في إرشاد الفحول، ص١٩١. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج١٧، ص١٨٣ - ١٩٨. الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص١٥٣. ومن خلال المراجعة يظهر أن قول الشافعي نص صريح في عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة. انظر الرسالة بتحقيق أحمد شاكر، ص١٠٦. أما أحمد فقد اضطربت النقول عنه:

★القاضي أبو يعلى الفراء يقول: "لا يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعاً ولم يوجد ذلك نص عليه - يقصد أحمد - رحمه الله". أبو الفراء: العمدة، ج٣، ص١٨٨.

★ابن قدامه "فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمه الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده". ابن قدامه: روضة الناظر، ص٤٤.

★الطوفي "أما نسخ القرآن بمتواتر السنة، فظاهر كلام أحمد والقاضي منعه، وأجازه أبو الخطاب وبعض الشافعية وهو المختار". نجم الدين الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، ج٢، ص٣٢.

★المسوّدة "والسنة لا تنسخ القرآن عندنا، ولكنها تخص وتبين، وقد روي عنه - يقصد أحمد - رواية أخرى أن القرآن يُنسخ بالمتواتر من السنة". آل تيمية: المسودة، ص٢٠٢.

انظر للمزيد زيد، مصطفى: النسخ في القرآن الكريم، (بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت). وفا، محمد: أحكام النسخ في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

لبيان معنى "الخيرية" الوارد في نص الآية، أي هل في القرآن آية خير من آية؟ وهل يجوز التفاضل بين آي القرآن أو سُوَره؟ ذكر - في محاولة لإزالة هذا الإشكال - بأن "ما نزل في وقته كان خيراً لهم وإن كان غيره خيراً لهم في وقت آخر، وحينئذ فيكون فضل بعضه على بعض على وجهين: لازم كفضل آية الكرسي وفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد، فضل عارض بحيث تكون هذه أفضل في وقت وهذه أفضل في وقت آخر"[1]. بل ذهب أكثر من هذا في إزالة الغموض الناشئ من كون القرآن بعضه خير من بعض بقوله: "إن القرآن وإن كان كله كلام الله، إلا أن الكلام له نسبتان نسبة إلى المتكلِّم به، ونسبة إلى المتكلِّم فيه، فهو يتفاضل باعتبار النسبتين وباعتبار نفسه أيضاً ... فقل هو الله أحد، وتبت يدا أبي لهب كلاهما كلام الله، وهما مشتركان من هذه الجهة، لكنهما متفاضلان من جهة المتكلَّم فيه المخبر عنه، فهذه كلام الله وخبره الذي يخبر به عن نفسه، وصفته التي يصف بها نفسه، وكلامه الذي يتكلم به عن نفسه، وهذه كلام الله الذي يتكلم به عن بعض خلقه ... وهما في هذه الجهة متفاضلان بحسب تفاضل المعنى المقصود بالكلامين"[2].

والتفسير الذي ذهب إليه ابن تيمية يمكن أن ينطبق - تماماً - على السنة وتفاضلها كذلك، والسؤال هو ألا يمكن أن ينطبق تفسير معنى الخيرية على التشريع كله أي القرآن والسنة وتصبح المفاضلة هي بحسب الوقت وبحسب المتكلِّم به والمتكلَّم فيه؟ وهذا سيؤدي إلى سقوط الاستدلال بهذه الآية على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة.

٢ - لابن تيمية نص في المسوّدة - إن صحت النسبة - يقول فيه: "قلت: إذا قال الرسول ﷺ: "هذه الآية قد رفعها الله" فهو تبليغ منه لارتفاعها، كإخباره بنزولها، فلا

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٧، ص١٩٤.
(٢) المصدر السابق، ج١٧، ص٥٧ - ٥٨.

ينبغي أن يمنع من هذا، وإن منع من نسخ الحكم[1].

فابن تيمية هنا يفرق بين مسألتين:

الأولى: جواز رفع الآية عن طريق الرسول ﷺ واعتبار هذا من باب التبليغ منه بارتفاعها، وهذا ينبغي ألا ينكره أحد فهو واقع فعلاً.

الثانية: نسخ الحكم، وهذا يُمنع منه الرسول ﷺ.

وهذا التفريق فيه اضطراب إذ لماذا يُسلّم للرسول ﷺ بتبليغ الآيات عن الله سبحانه وتعالى ويتوجب التصديق بما يقول، ثم ينكر عليه رفع حكم آية من الآيات؟! ألا يقتضي كونه مبلغاً عن الله تعالى ومحدِّثاً عما ينزل من آيات أن يُقبل منه وهو الموحى إليه - إذ لا ينطق عن الهوى - أن يرفع حكم آية بما أُوحيَ إليه. سواء سُمي ذلك نسخاً أم لم يسمّ.

٣ - كان المتوقع من ابن تيمية الذي يقول: 'ولا يختلف الكتاب والسنة ألبته[2] ألاّ يفرق بين القرآن والسنة وبالتالي ألاّ يجد حرجاً في القول بجواز نسخ القرآن بالسنة إذ إنها لا تختلف عنه[3].

---

(١) آل تيمية: المسودة، ص٢٠٥.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٨٤.

(٣) من خلال التتبع وجدنا تشابهاً كبيراً ما بين الشافعي (ت٢٠٤هـ) وابن تيمية (ت٧٢٦هـ) والشاطبي (ت٧٩٠هـ) في القول بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة من جهة، وبإعطاء السنة أهمية بالغة في التشريع، والأمران فيهما شيء من التعارض فقد كان الأولى عند الأئمة الثلاثة وسيراً على اعتبار النصوص (قرآن وسنة) مجتمعة تمثل التشريع الإسلامي أن يقولوا بجواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، لكن يبدو - والله أعلم - أن الذي حملهم على القول بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة هو صيانة رسول الله ﷺ عن طعن الطاعنين فيه، وذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للمنزّل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول: هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد قوله فيه. انظر السباعي، مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (القاهرة: دار العروبة، ط١، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م)، ص٤٤٦.

المطلب الثاني

السنة

اعتبار السنة الأصل الثاني هو ترتيب افتراضي ليس إلاّ، والمتتبع لأقوال ابن تيمية يجد تداخلاً بين أقواله فتارة يُقدم القرآن على السنة وتارة يجمع بينهما، وهو تفريق من حيث الاعتبار ومن حيث الاستدلال، فالقرآن في عمومه مقدم على السنة في الاستدلال، فعند الاستدلال يستدل بالقرآن قبل السنة. ويمكن أن تحل إشكالية التفريق والتسوية ما بين القرآن والسنة بأن ابن تيمية إذا كان في موضع بيان قوة السنة في التشريع ووجوب اتباعها والخضوع لها، ساوى ما بينها وبين القرآن (اعتباراً) أي أنها مُلزِمة مثل القرآن وهي مصدر للتشريع مثل القرآن، أما إذا كان في موضع الاستدلال استدل بالقرآن قبل السنة وقدّمه عليها، واعتبر القرآن في منزلة أرفع من السنة من حيث كونه دليلاً.

فقد ذكر ابن تيمية مجموعة من الآيات علّق عليها بقوله: "فهذه النصوص توجب اتباع الرسول ﷺ وإن لم نجد ما قاله منصوصاً بعينه في الكتاب واتباع أحدهما هو اتباع الآخر؛ فإن الرسول ﷺ بلغ الكتاب، والكتاب أمر بطاعة الرسول ﷺ، ولا يختلف الكتاب والسنة ألبته"[1].

وقد عرّف ابن تيمية السنة، وعرّف الحديث النبوي كذلك تعريفات جاءت في

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٨٤. وكذلك ذكر جملة من الأحاديث التي توجب اتباع الرسول ﷺ ومن أشهرها "لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول بيننا وبينكم هذا القرآن، فما وجدنا فيه من حلال حللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا وإنه مثل القرآن أو أعظم". ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٨٥. أخرجه الترمذي والبيهقي وأبو داود. انظر الترمذي، محمد بن عيسى: سنن الترمذي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج٥، ص٣٧. وانظر البيهقي، أحمد بن الحسين: سنن البيهقي الكبرى، (مكة: دار الباز، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ج٧، ص٧٦.

معرض الإجابة عن أسئلة، فقد قال عن السنة: "السنة هي ما سنّه الرسول ﷺ وما شرعه، فقد يراد به ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما"[١] وهذا التعريف جاء في سياق حديث ابن تيمية عن مسمى العلم الشرعي وشرحه لمعنى اسم الشريعة والشرع والشرعة "فالسنة كالشريعة هي ما سنَّه ..."[٢].

وعن الحديث يقول: "الحديث النبوي عند الإطلاق ينصرف إلى ما حدّث به عنه بعد النبوة من قوله وفعله وإقراره، فإن سنته ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة"[٣]. هذا في معرض الإجابة عن سؤال القائل ما حد الحديث النبوي؟ أهو ما قاله في عمره أو بعد البعثة أو تشريعاً؟[٤]

أهم ما جاء به ابن تيمية هو إعادة النظر في القسمة الثنائية للسنة (متواترة وآحاد)، فقد قسّم الأصوليون السنة من حيث السند إلى خبر متواتر وخبر آحاد، ومنهم من جعل بينهما قسماً ثالثاً هو الخبر المشهور "الحنفية". أما ابن تيمية فلم يقسِّم السنة هذا التقسيم بل اعتنى بأمر أكبر من هذا، وهو البحث في أصل هذه القسمة (متواتر - آحاد) على أي أساس يمكن أن تتم؟! ففي محاولة ستؤدي في النهاية إلى التقريب كثيراً ما بين حديث الآحاد والحديث المتواتر قام ابن تيمية بتأسيس أصل القسمة.

يقول: "فلفظ المتواتر يُراد به معان إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم لكن من الناس من لا يسمى متواتراً إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلاً بكثرة عددهم فقط، ويقولون: إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٣٠٧.
(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٣٠٦.
(٣) المصدر السابق، ج١٨، ص٦.
(٤) المصدر السابق، ج١٨، ص٦.

قضية، وهذا قول ضعيف، والصحيح ما عليه الأكثرون: أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر فيحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة وأيضاً فالخبر الذي تلقاه الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف وهذا في معنى المتواتر؛ لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض، ويقسمون الخبر إلى متواتر ومشهور وخبر واحد"[1].

من النص السابق يتضح أن ابن تيمية لا يحصر حصول التواتر بكثرة العدد فحسب بل يعدّ كثرة العدد أحد الطرق التي تؤدي إلى التواتر ويضيف طرقاً أخرى لحصول التواتر، كصفة المخبرين وضبطهم، أو لوجود قرائن تفيد العلم، ولكي يدلّل على ضعف عدّ كثرة العدد الطريق الواحد لحصول التواتر يقول: "وأما عدد ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عدداً محصوراً، ثم يفرق هؤلاء، فقيل: أكثر من أربعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقيل غير ذلك، وكل هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى"[2]، ليصل في النهاية إلى أن الصحيح "أن التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة، كما يحصل الشبع عقيب الأكل، والري عند الشرب، ... كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين ...، وتارة يكون لدينهم وضبطهم، ... وإذا عرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد، علم أن من قيّد العلم بعدد معين وسوّى بين جميع الأخبار في ذلك فقد غلط غلطاً عظيماً"[3].

أي أن تقييد حصول العلم (التواتر) بعدد معين ليس بصحيح، لعدم الاتفاق

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٨، ص٤٨ - ٤٩.
(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص٥١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها..

أصلاً على هذا العدد، ولعدم صحة التسوية ما بين جميع الأحاديث في اشتراط العدد المعين.

ابن تيمية ليثبت وجاهة ما ذهب إليه يضرب أمثلة توضيحية من واقع التعامل مع الأحاديث فيقول: "إنما الأعمال بالنيات" هو مما تلقاه أهل العلم بالقبول والتصديق وليس هو في أصله متواتراً؛ بل هو من غرائب الصحيح"[1]. أي أن تقبّل الأمة وتصديقها لحديث "إنما الأعمال بالنيات" لم يأت من كثرة المخبرين له إذ هو في أصله خبر آحاد، لكن تقبّل الأمة له والعمل به أكسبه تواتراً معنوياً لا يقل عن التواتر الناشئ من كثرة العدد. فابن تيمية لم يجعل للخبر المتواتر حداً وعدداً معلوماً يحصل العلم بتحققه ويختلف بنقصانه، وإنما حدّه هو إفادته للعلم[2].

على هذا الأساس يقسّم ابن تيمية التواتر إلى عام وخاص "ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة"[3]، فالعام هو ما تواتر عن عامة الناس وهذا قليل، والخاص ما تواتر عن الخاصة وهم أهل العلم بالحديث والفقه وهو كثير ويمثّل له بـ"سجود السهو، ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض والشفاعة، وأمثال ذلك"[4]. ويضع قاعدة لهذا بقوله: "وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا

---

(١) المصدر السابق، ج١٨، ص٤٨.

(٢) انظر عقيلي: تكامل المنهج المعرفي، ص٢٤٥. وانظر حمادة، فاروق: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، (الرباط: منشورات مكتبة المعارف، ط١، ١٩٨٢م)، ص٣٥٩.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٨، ص٥١.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

على صحته[1]. فالخاصة وهم أهل الحديث والفقه به هم الذين يحددون تواتر هذا الحديث من عدمه، لطول ممارستهم للحديث، وإدراكهم لعلله، ولمعرفتهم بطريقة تعامل الصحابة مع الحديث.

بهذا التوسيع لدائرة معنى المتواتر وإدخال جملة كبيرة من الأحاديث في المتواتر، يُعدّ ابن تيمية مدركاً لطريقة تعامل السلف مع الأحاديث، فلا ينشغل ابن تيمية بالقول في مدى الاحتجاج بخبر الآحاد، ولا يدخل في تفصيلات هذا بل يؤسس للأساس الذي تمت عليه هذه القسمة (متواتر - آحاد) ومدى صحتها الفعلية، أي أنه لا ينساق وراء التقسيمات النظرية بل ينطلق من الواقع الفعلي لتعامل الصحابة والتابعين مع هذه الأحاديث وعلى أساس هذا التعامل يؤسس منهجه لا على أساس افتراضي نظري، وهو منهج فقهي واقعي يدل على إدراك عميق من ابن تيمية لطبيعة التعامل مع السنة. فالقسمة إلى (متواتر - آحاد) لا يحدّدها عدد الناقلين المخبرين للحديث، بل العمل بالحديث وقبوله والتصديق به قرينة هي في ذاتها أقوى من عدد الناقلين. ومنهج ابن تيمية هذا يرد الاعتبار للوعي الجمعي لدى الأمة متمثلاً بالصحابة، فتقبّل الصحابة لحديث "إنما الأعمال بالنيات" الذي ينقله عمر بن الخطاب، وعملهم به هو في حد ذاته دليل على وعي الصحابة، إذ لا داعي لاشتراك مجموعة من الصحابة في نقل حديث واحد، حتى يتم التصديق به، بل عدم مخالفة الحديث دليل عملي وواقعي على صحته[2].

فابن تيمية قد حرّر محل النزاع في أصل القسمة إلى (متواتر - آحاد) بدلاً من الدخول في نقاش حجية خبر الآحاد وهل دلالته قطعية أم ظنية؟

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) للاطلاع على خلاف العلماء في إفادة خبر الآحاد العلم وأدلة كل فريق. انظر ابن قدامة، روضة الناظر، ص٢٦١. ابن حزم: الإحكام، ص١٠٧. آل تيمية: المسوّدة، ص٢٤٠. الآمدي: الإحكام، ج٢، ص٣٥. وانظر آل منصور: ابن تيمية، ج٢، ص٥٥٦.

لكن هل نجح ابن تيمية في تطبيق هذا المنهج في التعامل مع السنة (الأحاديث) خاصة أن معرفة اليقين أو الوعي الجمعي مختلف في تحديدها فمن الذي سيحدّدها؟! أهم أهل الحديث والفقه؟ كما نص ابن تيمية على هذا، وإذا كان أهل الحديث والفقه هم المُناط بهم هذا التحديد فإلى أي حد هم متفقون؟ أعلى كل الأحاديث أم بعضها؟ أسئلة تحتاج إلى إجابات واضحة لأنها ستحدّد طريقة التعامل مع الحديث وعدِّه متواتراً أم آحاد. في نظرنا يبدو أن طريقة ابن تيمية تصلح لآحاد الناس المجتهدين منهم فقط، لكنها لا تؤسس ميزاناً يحتكم إليه المتخاصمون حول الأحاديث أهي متواترة أم آحاد؟

ومما يرجّح عدّ هذه الطريقة صالحة للمجتهد دون سواه ما ذكره ابن تيمية في أن ما ينقل عن آحاد الصحابة في جنس العبادات أو الإباحات أو الإيجابات أو التحريمات إذا لم يوافقه غيره من الصحابة، وكان ما يثبت عن النبي ﷺ يخالفه لا يوافقه، لم يكن فعله سنة يجب على المسلمين اتباعها بل غايته أن يكون ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد[1]. وهذا يعني أن المجتهد المطّلع على الأحاديث كافة وعلى آثار السلف هو الذي يستطيع الحكم على الحديث بالتواتر من عدمه، وإلا فالنص على عمومه يعيد الإشكالية من جديد فمن الذي سيحدد ما يثبت عن النبي ﷺ؟! أهم فرد أم جماعة وإذا كانت جماعة فمن هي أهم الصحابة مجتمعون أم عدد محدد منهم؟!

كذلك لابن تيمية استدراكات في غاية الأهمية على كيفية التعامل مع السنة وكلّها تصلح للمجتهد مثل قوله: "وأما ما فعله بحكم الاتفاق ولم يقصده - مثل أن ينزل بمكان ويصلي فيه لكونه نزله لا قصداً لتخصيصه به بالصلاة والنزول فيه - فإذا قصدنا تخصيص ذلك المكان بالصلاة فيه، أو النزول لم نكن متبعّين، بل هذا من البدع التي كان ينهى عنها عمر بن الخطاب"[2]، بل يصل لدرجة أكبر بقوله: "فلما كان

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١، ص٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٠ - ٢٨١.

النبي ﷺ لم يقصد تخصيصه بالصلاة فيه بل صلى فيه لأنه موضع نزوله رأى عمر أن مشاركته في صورة الفعل من غير موافقة له في قصده ليس فيه متابعة بل تخصيص ذلك المكان بالصلاة من بدع أهل الكتاب التي هلكوا بها، ... وهذا هو الأصل فإن المتابعة في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل، ... لم يكن أن يقال هذا سنة مستحبة بل غايته أن يُقال: هذا مما يساغ فيه اجتهاد الصحابة، أو مما لا ينكر على فاعله لأنه مما يسوغ فيه الاجتهاد، لا لأنه سنة مستحبة سنها النبي ﷺ لأمته"[1]، ويستدرك استدراكاً آخر بقوله: "وهذا النزاع الذي وقع في القنوت له نظائر كثيرة في الشريعة: فكثيراً ما يفعل النبي ﷺ لسبب فيجعله بعض الناس سنة ولا يميز بين السنة الدائمة والعارضة، وبعض الناس يرى أنه لم يكن يفعله في أغلب الأوقات، فيراه بدعة، ويجعل فعله في بعض الأوقات مخصوصاً أو منسوخاً"[2].

وهي استدراكات تدل على وعي وإدراك ابن تيمية لطريقة التعامل مع السنة (الأحاديث)، لكنها لم تحل إشكالية التعامل مع المتواتر أو الآحاد، فبقيت أسباب المشكلة قائمة فهذا يدّعي أن الحديث آحاد وآخر يدعي أنه متواتر والأمر لا يُحسم إذ أهل الحديث والفقه (الخاصة) لم يحسموه كله .

بل حتى ابن تيمية يُنقل عنه في المسودة - إن صحت النسبة إليه - قوله في قطعية خبر الآحاد "ونقل عن أحمد ما يدل على أنه يفيد القطع إذا صح"[3]، والاشتراط هنا بالصحة (إذا صح) شرط مهم، إذا رجعنا إلى قول لابن تيمية في فتاواه عن قسمة الحديث: "وأما قسمة الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف فهذا أول من عرف أن قسّمه هذه القسمة أبو عيسى الترمذي[4] ولم تعرف هذه القسمة عن

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٢.

(٢) المصدر السابق، ج٢٣، ص١١.

(٣) آل تيمية: المسودة، ص٢٤٠.

(٤) هو أبو عيسى عمر بن عيسى بن سورة السلمي، أخذ الحديث عن قتيبة بن سعد، والإمام البخاري،
=

أحد قبله[1]، إذا كان الترمذي (ت٢٧٩هـ) متأخراً عن أحمد فما معنى الصحة عند أحمد (ت٢٤١هـ)؟ وهل هي مختلفة عن الصحة عند الترمذي؟!

خلاصة القول إن ابن تيمية في تعامله مع السنة كأصل من أصول الشريعة الإسلامية يساوي بينها وبين القرآن الكريم إذا كانت المسألة متعلقة في قيمة السنة كتشريع وإلزام فلا يجد فرقاً ألبته بين القرآن والسنة، والسنة رويت بطرق مختلفة فبعض السنن رواها جمع من الصحابة، وبعضها رويت من صحابي واحد، لا يرى ابن تيمية أن الكثرة وحدها سبب لحصول اليقين (ما يعبر عنه بالتواتر) بل يضم إليها عوامل أخرى أهمها كيفية تعامل الأمة مع الحديث ودرجة قبوله وتصديقه (قرينة على تواتره أي يقينيّة نسبته للرسول ﷺ)، ويستدرك ابن تيمية استدراكات فقهية (مقاصدية) في التعامل مع بعض الأحاديث وهو بهذا ينقل شيئاً من الواقع السيئ في التعامل مع بعض الأحاديث وسوء فهم المقصود منها.

فمن الناحية الأصولية النظرية لم يؤسس ابن تيمية طريقة واضحة للتعامل مع السنة بشقيها المتواتر والآحاد، لكنه في الجانب الآخر استطاع فقهياً أن يمايز بين هذه الأحاديث. يتضح هذا عند دراسة بعض فتاواه الفقهية أي مدى عمل ابن تيمية بالأحاديث الصحيحة (المتواترة أو الآحاد) وكيفية الترجيح بينها[2].

= ألف الترمذي جامعه على أبواب الفقه، واشتمل على الصحيح والحسن والضعيف، مع بيان درجة كل حديث في موضعه، وبيان وجه ضعفه، وبيّن مذاهب الصحابة وعلماء الأمصار في المسائل التي عقد لها أبواباً. انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١، ص٦٦ - ٦٧. وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص٦٣٣ - ٦٣٦.

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٨، ص٢٣.

(٢) انظر البحث، ص٢٤٤.

المطلب الثالث

الإجماع

١ - منهج ابن تيمية في التعامل مع الإجماع هو منهجه في التعامل مع السنة، على طريقة الفك والتركيب أي إعادة تفكيك ما هو موجود وتركيبه من جديد، فلم ينشغل ابن تيمية في تعريف الإجماع ولا في بيان حجته ومناقشة أدلة من لا يأخذ به، كذلك لم ينطلق مما قرره بعض أصولي الحنابلة بأنه "يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع فإن وجده لم يحتج النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة علم أن ذلك منسوخ أو متأول"[1]. وقد خالف ابن تيمية هذا الرأي واستنكره.

٢ - منهج ابن تيمية قائم على رد الاعتبار للكتاب والسنة وإثبات صلاحيتهما ووفائهما بكل الأحكام، وهذا سيؤدي إلى التقليل من البحث عن الإجماع، "والمقصود هنا أن الرسول ﷺ بيّن جميع الدين بالكتاب والسنة"[2]. ويزيد تأكيد هذا بقوله: "فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ"[3]، أي أن الحجة بداية تكون في سند الإجماع، وهو كما يقرر ابن تيمية النص الذي يوجد قطعاً "ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس"[4]، فقد لا يطلع كل الناس على النص سند الإجماع، لكن بانعقاد الإجماع يكون بذاته حجة ولا تتحرى السنة التي اعتمد عليها "ويُعلم الإجماع فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص"[5]، فالنص دليل ودلالته دليل آخر، "وهو دليل ثان مع النص، كالأمثال المضروبة في القرآن، وكذلك

---

(١) ابن قدامه: روضة الناظر، ص٢٠٨.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص١٩٢.

(٣) المصدر السابق، ج١٩، ص١٩٥.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الإجماع دليل آخر مع النص[1]، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها، فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول ﷺ أخذ، فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص[2].

ويستدرك ابن تيمية بأنه ليس ضرورة أن يعلم الجميع النص سند الإجماع ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة[3] تماماً مثل دلالات النصوص التي قد تكون خفية ويخص الله بفهمها بعض الناس.

٣ - بعد تأصيل سند الإجماع يقرر ابن تيمية أن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي وغير ذلك[4]، فالإجماع المعتبر عند ابن تيمية هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم لقلة عددهم وانحصار المجتهدين فيهم، ولتقارب شقة الخلاف بينهم وإمكان تشاورهم واجتماعهم على رأي واحد[5]. أي أن الإجماع الذي يأخذ به ابن تيمية هو إجماع الصحابة فحسب، ويذهب إلى أبعد من هذا كذلك من عدم عدّ الإجماع السكوتي (يسميه ابن تيمية الإجماع الإقراري) حجة قطعية، فهو حجة ظنية.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ج١٩، ص١٩٦.
(٤) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٥.
(٥) انظر عقيلي: تكامل المنهج المعرفي، ص٢٦٩.

٤ - الاحتجاج بالإجماع لا ينبغي أن يتجاوز مرتبته كدليل ثالث بعد القرآن والسنة، ولا يعتمد عليه وحده مع الاستغناء عن النصوص لأنه في أصله لم يُبن إلا عليها، ويستنكر ابن تيمية بشدة على من يزعم أن معظم الشريعة تستند للإجماع "ومن قال من المتأخرين: إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك، وهذا كقولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها؛ فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام[1]، والأمثلة التي تُساق على أن مشروعيتها من الإجماع ليست كذلك "وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة وليس كذلك بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية[2].

٥ - أقسام أو أنواع الإجماع: ينقسم الإجماع من حيث قوته إلى قطعي وظني، فالقطعي هو ما جزم فيه المستقرئ لأقوال العلماء بانتفاء المخالف من المؤمنين، وهذا النوع حجة ملزمة للجميع فلا تجوز مخالفته، ويستدرك ابن تيمية على هذا القطعي باستحالة وروده على خلاف النص، فلا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص[3]. فالقطعي لا ينعقد إلا على نص لأنه من غير الجائز أن تقوم به الحجة القاطعة من غير أن يتبين فيه الهدى من جهة الرسول ﷺ.

أما الظني "فهو الإجماع الإقراري[4] والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٠.
(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص١٩٥.
(٣) انظر المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦٧. وانظر ابن قدامه: روضة الناظر، ص٧٨.
(٤) يقصد ابن تيمية بالإجماع الإقراري الإجماع السكوتي.

فالإجماع قطعي. وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية والظن لا يدفع به النص المعلوم لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه، فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى قدّم هذا والمعيّن في نفس الأمر واحد"[1]. أي أن الإجماع عند ابن تيمية نوعان:

النوع الأول: الإجماع الصريح (الإجماع القطعي).

النوع الثاني: الإجماع السكوتي (الإقراري، الإجماع الظني أو ظني الحجة).

ويفرق ابن تيمية بين الإجماع القطعي والإجماع الظني في الحكم "فالأول يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص لتركه، ولكن لا يكون إلا فيما علم ثبوته بالنص المعلوم، وأما غير المعلوم فيمتنع تكفير مخالفه لأنه مظنون لاحتمال أن يكون ظن الإجماع خطأ"[2].

٦ – في محاولة من ابن تيمية لتوضيح المقولة التي نقلت عن أحمد بن حنبل وهي: "من ادّعى الإجماع فقد كذب" قال: "فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم لا سيما في أقوال علماء أمة محمد ﷺ التي لا يحصيها إلا رب العالمين؛ وبهذا قال أحمد وغيره من العلماء: من ادّعى الإجماع فقد كذب، ولكن يقول لا أعلم نزاعاً، والذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي وأبي ثور وغيرهما يفسرون مرادهم: بأنّا لا نعلم نزاعاً ويقولون: هذا هو الإجماع الذي ندعيه"[3]. أي أن مقولة من ادّعى الإجماع فقد كذب تُضبط في أن المقصود بالإجماع عدم النزاع في المسائل الخلافية، لا أن الإجماع منتفٍ.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٦٧ – ٢٦٨.
(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧٠.
(٣) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٧١.

المطلب الرابع

القياس

تمشياً مع منهج ابن تيمية في رد الاعتبار للنصوص وتقديمها قبل أي دليل آخر، واعتبارها المرجعية للتشريع، ورَدّ الأدلة الأخرى لها، يجعل من غير المستساغ أن يحدث أدنى تعارض أو تناقض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، "فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح"[1]، وهذه مقدمة أولية من ابن تيمية هي ضابط مهم لفهم القياس.

لكي يثبت حقيقة إيفاء النصوص بالشريعة – في معرض الرد على من يقول: إن النصوص لا تفي بِعُشْر معشار الشريعة – عدّ ابن تيمية أن "الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد"[2]، بل أكثر من هذا ذكر بعضهم "أنها وافية لجميع ذلك"[3]، وحتى لا يكون الكلام عاماً بيّن هذا بأن "الله بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد"[4].

وتكون النصوص شاملة لكل ما يستجد من أمور، بمعنى أنها تناولت الأصول الكلية للشريعة ولا يشترط فيها أن تتناول كل الجزئيات، وليس معنى هذا أن الجزئيات أكثر من الكليات أو القطعيات، بل غاية ما يُقال إن ما يتفرع عن الجزئيات

---

(١) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٨.
(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٠.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لا يعدو أن يكون مندرجاً تحت الكلي الأصلي. وقد وضح ابن تيمية هذا بقوله: "فإن قال قائل: مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جداً في هـذه الأبـواب، قيـل لـه مسائل القطع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافاً مضاعفة، وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها، فإنها أكثر ما يعلمه الناس مفصلاً، ومتى كـثر الشـيء إلى هـذا الحد كان كل جزء منه كثيراً"[1].

وخير مثال على هذا تحريم المسكرات أيّاً كـان نوعهـا هـل ثبـت بـالنص؟! أم بالقياس؟! يرفض ابن تيمية أن يكـون تحريـم المسـكرات - غـير الخمـر - قـد ثبـت بالقياس لأن آية تحريم الخمر تشمل كل مسكر "فالخمر المذكورة في القرآن تناولت كل مسكر، فصار تحريم كل مسكر بالنص العام والكلمة الجامعة لا بالقيـاس وحـده"[2]. وإن كان هذا لا يمنع أن يكون "القياس دليلاً آخر يوافق النص"[3]. يؤيد هذا أن المدينة المنورة لم يكن فيها من خمر العنب شيء، وإنما كان خمرهم مـن التمـر لوجـود النخـل وعدم وجود شجر العنب إلا أنهم علموا أن ذلك الشراب هو خمـر محـرم[4]، أي أن لفظ الخمرلم يكن عندهم مخصوصاً بعصير العنب.

خلاصة القول أن تحريم "ما يسكر مـن الأشـربة والأطعمـة كالحشيشـة المسـكرة ثابت بالنص، وكان هذا النص متناولاً لشرب الأنواع المسكرة مـن أي مـادة كـانت؛ من الحبوب أو الثمار، أو من لبن الخيل أو من غير ذلك"[5]، ولا يكتفي ابن تيميـة - كعادته - بهذا المثال بل وللتأكيد علـى إيفـاء النصـوص بالشـريعة يمثّـل بلفـظ الربـا وبلفظ الطلاق، وبلفظ الأيمان[6]، ليصل في النهاية إلى إثبات أن "عامة مسـائل الـنزاع

---

(١) ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، (المدينة المنـورة: جامعـة الإمـام محمـد بـن سـعود، ط١، ١٤٠٣هـ)، ج١، ص٥٩ - ٦٠.

(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨١.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٣.

(٥) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٢.

(٦) انظر المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٣ - ٢٨٥.

بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك، وتبين أن النصوص شاملة لعامة أحكام الأفعال"[1]. أي أن مبدأ ابن تيمية الأوّلي في التعامل مع القياس هو ألا تعارض بينه وبين النصوص وبأن النصوص قد شملت كل ما يستجد من قضايا، بمعنى شمولها على أصول تلك القضايا. ولتوضيح هذا المبدأ الهام قام ابن تيمية بتأليف مؤلفٍ قيّم أسماه "درء تعارض العقل والنقل"[2]. كذلك قام ابن تيمية بمناقشة بعض المسائل الفقهية التي رأى بعض الفقهاء أنها جاءت على خلاف القياس مثبتاً أنها جاءت موافقة للقياس "وقد تأملنا عامة المواضع التي قيل إن القياس فيها عارَض النص وإن حُكم النص فيها على خلاف القياس، فوجدنا ما خصّه الشارع بحكم عن نظائره، فإنما خصّه به لاختصاصه بوصف أوجب اختصاصه بالحكم"[3]. ومثّل لها بجواز بيع العرايا بمثلها خرصاً لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع والحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل، فالخرص عند الحاجة قام مقام الكيل.

يقول كذلك: "وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر"[4].

فابن تيمية لم يعرض القياس عرضاً نظرياً من خلال تقديم تعريف له وبيان

(١) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٥.

(٢) قام محمد رشاد سالم بتحقيقه وهو عبارة عن كتاب موسوعي يقع في عشرة أجزاء.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٢، ص٣٣٢.

(٤) المصدر السابق، ج٢٠، ص٥٠٥. وقد ذكر ابن تيمية عقوداً كثيرة كالحوالة والقرض والسلم والإجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة، ص٥٢٩ ـ ٥٥٠.

حجيته ومناقشة أدلة الآخذين به والمانعين له، لكنه اختصر الموضوع بقولـه: "القيـاس على النص والإجماع، وهو حجة أيضاً عند جماهير الفقهاء، لكن كثيراً من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النـص، وحتـى ردّ بـه النصـوص، وحتـى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث، وأهل القياس من ينكره رأساً، وهي مسألة كبيرة والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقـض"[1]. ويقـول في موضـع آخر: "فمن أبطل القياس مطلقاً فقوله باطل، ومن اسـتدل بالقيـاس المخـالف للشـرع فقوله باطل، ومن استدل بقياس لم يقم الدليل على صحته فقد اسـتدل بمـا لا يعلـم صحته، بمنزلة من استدل برواية رجل مجهول لا يعلم عدالته"[2].

لفهم أهم ما جاء به ابن تيمية حول القياس، نلخّص هذا في ثلاث نقاط هي:

١ - مفهوم القياس وأنواعه.

٢ - إزالة شبهة المناطقة حول القياس الفقهي.

٣ - العلة.

أولاً: مفهوم القياس وأنواعه:

عوضاً عن الخوض في حجية القياس والبحث عن الأدلة التي تثبت ذلك، والرد على من خالف هذا نظر ابـن تيميـة نظـراً آخـر، وهـو التفريـق بدايـة بـين القيـاس الصحيح والقياس غير الصحيح (الفاسد) مقرراً بهـذا أن القيـاس نفسـه قـد يكـون صحيحاً وقد يكون فاسداً، وكأنه بهذا المنهج أثبت حجيـة القيـاس (الصحيـح) مـع المثبتين، وأبطل القياس (الفاسد) مع المبطلين. ومعيار الفسـاد في القيـاس هـو مخالفـة النص ومعارضته "وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعـاً أنـه قيـاس

---

(١) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ص٢٥.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٨.

فاسد[1]، فكل "قياس دلّ النص على فساده فهو فاسد، وكل من ألحق منصوصاً بمنصوص يخالف حكمه فقياسه فاسد، وكل من سوى بين شيئين أو فرّق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله فقياسه فاسد"[2].

أما القياس الصحيح الذي وردت به الشريعة فهو "الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس"[3]، وقد نص ابن تيمية على أن للقياس الصحيح نوعان ذكرهما في أكثر من موضع وبعبارات مختلفة، هما:

١ - "أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع"[4]، أي انتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وبالتالي يلزم اشتراكهما في الحكم، ومثاله حديث رسول الله ﷺ حين سئل عن فأرة وقعت في سمن فقال: "ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم"[5]، والواضح أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن - وإن خالف أهل الظاهر هذا - فلهذا قال جماهير العلماء إن أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان كالفأرة التي تقع في الزيت وكالهر الذي يقع في السمن فحكمه حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن[6].

٢ - "أن ينص على حكم لمعنى من المعاني ويكون ذلك المعنى موجوداً في غيره"[7]، أو بعبارة أخرى أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في

---

(١) المصدر السابق، ج٢٠، ص٥٠٥.
(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٨.
(٣) المصدر السابق، ج٢٠، ص٥٠٤ - ٥٠٥.
(٤) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٥.
(٥) البخاري: صحيح البخاري، ج١، ص٩٣. والبيهقي: سنن البيهقي، ج٩، ص٣٥٢.
(٦) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٥ - ٢٨٦. وانظر عقيلي: تكامل المنهج، ص٢٨٠، وقد عبر ابن تيمية عن هذا النوع في رسالة القياس بقوله: "وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه". ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٥٠٥.
(٧) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٦.

الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها[1]، أي إبداء الجامع بين الأصل والفرع، بحيث تكون بينهما علة مشتركة. وهذا النوع يتفرع كذلك إلى نوعين:

أ. أن تكون العلة المشتركة بين الأصل والفرع ظاهرة، ومثاله قياس النبيذ على الخمر، فإذا علم أن علة تحريم الخمر هي الإسكار - إذ إن الشارع علّق الحكم بالإسكار - وكانت هذه العلة متحققة في النبيذ لزم أن يُسوّى بينهما في الحكم، أي أنه إذا تبين أن العلة "وهي الإسكار" التي علق بها الحكم "وهو الحرمة" في الأصل "وهو الخمر" موجودة في الفرع "وهو النبيذ" بغير مانع يمنع تحقق وصفها لزم نفس الحكم "وهو الحرمة" وهذا ما يسمى بقياس العلة[2].

ب. أن تكون العلة المشتركة بين الأصل والفرع غير ظاهرة أي أن الجامع بينهما هو دليل العلة، وسمي هذا القياس بقياس الدلالة[3]. وقد عرَّفها ابن تيمية بأنها "استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر"[4].

ابن تيمية رغم تفريقه ما بين القياس الصحيح والقياس الفاسد يدرك أن معرفة هذا الفرق ليست بالأمر السهل "لكن من القياس ما يعلم صحته، ومنه ما يعلم

---

(١) المصدر السابق، ج٢٠، ص٥٠٥.

(٢) انظر ابن تيمية وابن القيم: القياس في الشرع الإسلامي، (بيروت: دار الآفاق، ط٣، ١٩٧٨م)، ص١٠. وانظر عقيلي: تكامل المنهج، ص٢٨٠.

(٣) انظر ابن تيمية: الرد على المنطقيين، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ص٢١٠. وانظر ابن القيم: إعلام الموقعين، ج١، ص١٣٨.

(٤) المصدر السابق، ج٨، ص٢١٠. وانظر ابن تيمية: تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق محمد عبد الرحمن، (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ط١، ١٣٩٢هـ)، ج١، ص٣٥٨. وقد فرّق ابن تيمية ما بين قياس العلة وقياس الدلالة أن قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علة وجزءاً من علة لأن عدم الوصف قد يكون دليلاً على وصف، أما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة لكن يكون جزءاً من العلة التامة وشرطاً للعلة المقتضية التي ليست بتامة. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج١٤، ص٢٥.

فساده، ومنه ما لم يتبين أمره[1].

ثانياً: إزالة شبهة المناطقة حول القياس الفقهي:

في هذه المسألة يتعمق ابن تيمية داخل القياس نفسه، ويبحث عن أسسه ومكوناته، ويتعرض لصور الاستدلال الأرسطية وهي الاستقراء والقياس والتمثيل، ويبحث في درجة اليقين فيها، وهل من الممكن رد صور الاستدلال إلى بعضها؟ وهل موضع الاعتبار هو مادة العلم أم صورة القضية؟[2].

يدَّعي المناطقة أن القياس الذي يستعمله الفقهاء قياس تمثيلي يعتمد الاستدلال فيه بأحد الجزءين على الآخر، وبالتالي فنتيجته لا تكون إلا ظنية، أما القياس الذي يستخدمونه وهو قياس الشمول الذي يعتمد الاستدلال فيه بالكلي على الجزئي نتائجه قطعية، "وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين"[3]. ينقد ابن تيمية دعوى المناطقة هذه من أساسها ويُسهب في تفصيل وشرح لُب القياس باصطلاحات المناطقة أنفسهم وبأسلوبهم كذلك[4].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٨٨.

(٢) انظر داود، محمد سليمان: نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي دراسة مقارنة، (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٣٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص٣١٥. الاستدلال بالجزئي على الكلي هو الاستقراء، الاستدلال بالكلي على الجزئي هو القياس الشمولي، الاستدلال بأحد الجزئين على الآخر هو التمثيل قياس التمثيل أو قياس الفقهاء. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٩، ص١٥٠.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٩، ص١١٥. يعرّف ابن تيمية قياس الشمول بأنه "انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي". ابن تيمية: الفتاوى، ج٩، ص١١٩. ويعرف قياس التمثيل بأنه "انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك، لأن ذلك الحكم يلزم المشترك الكلي". المصدر السابق، ج٩، ص١٢٠.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى، ج٩، ص٦ - ٢١١. انظر داود: نظرية القياس الأصولي، ص٢٨٢ - ٣٣٤.

وصل إلى أن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، وإنما يختلفان بالمادة المعيَّنة فإن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر[1]، فقياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وأن ما حصل بأحدهما عن علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة، والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهي واحدة[2]، فتفريق المناطقة بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن، فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل اليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن[3].

فقياس التمثيل وقياس الشمول من جنس واحد بل إن قياس التمثيل الصحيح أولى بإفادة المطلوب علماً كان أو ظناً من مجرد قياس الشمول، ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول، بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل، وكل ما يحتج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور فإنه يحتج به على صحة قياس التمثيل في تلك الصورة[4].

الذي دعا المناطقة للقول بأن القياس التمثيلي لا يفيد إلا الظن محاولتهم عدّ

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٩، ص١١٦.
(٢) المصدر السابق، ج٩، ص١٨٧.
(٣) المصدر السابق، ج٩، ص١٩٩. وقد مثل ابن تيمية لهذا بقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، وبيّن أن ما يسمى في قياس الشمول الحد الأوسط هو في قياس الشبه الوصف المشترك. المصدر السابق، ج٩، ص٢٠٠.
(٤) المصدر السابق، ج٩، ص٢٠٣ - ٢٠٤.

قياس الفقهاء قياساً ظنياً، وبالتالي فالأحكام الفقهية الناشئة من القياس أحكام ظنية لا تفيد يقيناً. وقد رد ابن تيمية على هذا موضحاً أن الفقهاء وإن كانوا يستعملونه كثيراً في المواد الظنية، إلا أن الظن حصل من المادة لا من صورة القياس، فلو صوَّروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد أيضاً إلا الظن، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقيناً، وصورة قياس الفقهاء ظنّياً"[1].

ثالثاً: العلة

أهم ما في القياس عند ابن تيمية إظهار مدى تأثير الوصف في الحكم إذ يقول: "وهذا يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف في الحكم وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على القياس"[2]. هذا الوصف في اصطلاح الأصوليين هو العلة، وقد اختلفت تعريفات الأصوليين للعلة على مذاهب يمكن إيجازها في:

١ - أنها المعرِّفة للحكم[3].

٢ - أنها الموجبة للحكم إيجاباً ذاتياً لا يتوقف على جَعْل جاعلٍ[4].

٣ - أنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها[5].

---

(١) المصدر السابق، ج٩، ص٢٠٥.

(٢) المصدر السابق، ج٩، ص١١٦. وقد شغل الحديث عن العلة في كتاب المسودة (٨٨) صفحة بينما لم يشغل الحديث عن معنى القياس وحجيته وجواز التعبد به وحده واتباعه سوى تسع صفحات.

(٣) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٢، ص١٥٧. وانظر ابن الحاجب: جمع الجوامع، ج٢، ص٢٣١. وهذا مذهب الرازي والبيضاوي، وابن السبكي، والصيرفي وغيرهم من الشافعية، وأبي زيد الدبوسي من الحنفية وأكثر الأشاعرة، ورأي القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب وابن عقيل من الحنابلة، وهو رأي جمهور المالكية.

(٤) هذا قول المعتزلة. انظر البصري: المعتمد، ج٢، ص٧٠٤ - ٧٠٥. وانظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٠٧، وهو بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح.

(٥) هذا رأي الغزالي وبعض الشافعية، انظر الغزالي: شفاء الغليل، ص٢١. والشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٠٧.

٤ - أنها الباعث على تشريع الحكم[١].

٥ - عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً[٢].

إلى غيرها من تعريفات تصدّر غالباً بكلمة المؤثّر، والموجب، والجالب، والباعث وهي تعريفات متقاربة من حيث القصد والغرض، باستثناء تعريف المعتزلة.

وقد اشترط أهل الأصول لصحة القياس شروطاً في العلة من أهمها:

- أن تكون مؤثرة في الحكم.

- أن تكون مناسبة للحكم.

- أن تكون وصفاً منضبطاً.

- أن تكون ظاهرة.

- أن تكون مطّردة.

- أن تكون منعكسة.

- أن لا ترجع على حكم الأصل بالإبطال.

- أن تكون متعدية لا قاصرة[٣].

اشتهر عن الحنفية ومن سلك مسلكهم أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط المشترك بين الأصل والفرع، فمتى وجد الوصف وأثّر في الحكم فهو على وفق

---

(١) هذا رأي الآمدي وابن الحاجب، انظر الآمدي: الإحكام، ج٣، ص١٧. ومعنى الباعث أنها مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ مقصودة للشارع من شرع الحكم.

(٢) البخاري: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٤، ص١٧١. وهو تعريف معظم الحنفية للعلة.

(٣) انظر ابن الحاجب: جمع الجوامع، ج٢، ص٢٣٤. الآمدي: الإحكام، ج٢، ص١٨٠. وانظر الزاهدي، حافظ ثناء الله: تيسير الأصول، (باكستان: جامعة العلوم الأثرية، ط١، ١٤١٠هـ)، ص٢٤٧ - ٢٥٧.

القياس، وإن وجد الوصف ولم يؤثر في الحكم فهو على خلاف القياس[1]. ويفرق الحنفية ما بين العلة (الوصف) وما بين الحكمة (الوصف المناسب)، ويقولون إن الحكمة هي الوصف الملائم غير المنضبط الذي تتحقق معه المصلحة التي قصد إليها الشارع من إثبات الحكم بالطلب أو المنع[2]، وقد تتلاقى العلة مع الحكمة، وقد توجد العلة ولا توجد معها الحكمة؛ ولا يمنع ذلك من كون العلة مؤثرة، كقصر الصلاة في السفر، فعلة القصر هي السفر وهو وصف ظاهر منضبط أما حكمة القصر فهي المشقة، التي قد توجد في الحضر كما توجد في السفر، ففي السفر قد تتلاقى العلة (السفر) مع الحكمة (المشقة)، وقد توجد العلة (السفر) ولا توجد معها الحكمة (المشقة)، أي قد لا تكون مشقة في سفر ما، وهذا لا يمنع قصر الصلاة.

والحنفية بهذا أرادوا أن يضبطوا الأحكام وفق قوانين واضحة، ولهذا اضطروا عندما جاءت أحكام شرعية مخالفة لقواعدهم أن يحكموا عليها بأنها جاءت على خلاف القياس، واضطروا كذلك لاستثناءات كثيرة لم يستطيعوا التعامل معها إلا عن طريق الاستحسان، الذي هو عُدول عن القياس الجلي والأخذ بالقياس الخفي، وقد نُقل عن أبي حنفية أنه يجري القياس في غير موضع النص؛ إلا إذا قَبُح القياس فإنه يَستحسِن[3].

أي أن للحنفية قواعد منضبطة لكنها غير مطردة دائماً، فإذا جاء النص على خلافها فالعمل بالنص أولى، ويُقدّم النص، لكنهم يسمون هذا خلاف القياس، أي أن النص جاء على خلاف القياس من وجهة نظرهم، لذلك قالوا عن بعض العقود التي خالفت طريقة قواعد القياس عندهم أنها جاءت على خلاف القياس كعقود السلم والإجارة والمزارعة وغيرها.

---

(١) انظر آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، ج٢، ص٥٩٠.

(٢) أبو زهرة: ابن تيمية، ص٤٧٥.

(٣) أبو زهرة: ابن تيمية، ص٤٧٨.

أما ابن تيمية - الذي يصل إلى النتيجة نفسها التي وصل لها الحنفية من تقديم النصوص على القياس - فيرفض طريقة الحنفية هذه، ولا يَقصُر العلة على الوصف الظاهر المنضبط، بل يمكن أن تكون العلة هي الوصف المناسب (الحكمة). ويرفض قبول أن يكون الحكم جاء مخالفاً للقياس وهذا ليس لمجرد توسيعه لمعنى العلة بل لأن مخالفة القياس للنصوص نفسها لم ولن تقع في أحكام الشارع، فحيث "جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في الأمر نفسه، وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد"[1]. وابن تيمية لم يكتف بالرد النظري فحسب بل جاء إلى العقود التي قيل إنها جاءت على خلاف القياس وأثبت من خلال المناقشة والتحليل أنها جاءت موافقة للقياس الصحيح[2]. وهو المنهج الذي نراه أقرب إلى الصواب.

المطلب الخامس

الأدلة المختلف فيها

جمع الأدلة المختلف فيها - بعد القياس - وعدّها أصلاً واحداً جاء نتيجة تعامل واستعمال ابن تيمية لبقية الأصول دون أن يُعرَف عنه تفضيل أو تقديم دليل على

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٥٠٥.

(٢) من هذه العقود: عقد السّلم، عقد المضاربة، عقد المزارعة، عقد الإجارة وعقد المساقاة.

آخر، كذلك تعامل ابن تيمية مع هذه الأصول وفق منهج الاعتماد على القرآن والسنة كمرجعية للتشريع وعدم الالتفات إلى غير هذين المصدرين، فعَدُّ الاستصحاب أو المصلحة المرسلة أو قول الصحابي أدلة هو من باب التجاوز، وإلا فهي لا تعدو أن تكون مسالك أو مناهج تساعد في فهم استنباط الحكم من النصوص.

تميَّز منهج ابن تيمية في التعامل مع هذه الأدلة بعدم مناقشة الدليل كما يعرضه الأصوليون مناقشة أصولية بل إعادة توجيه معنى الدليل، فتحرير المعنى المقصود من الاستصحاب أو عمل أهل المدينة هو الشغل الشاغل عند ابن تيمية، وبالتالي يمكن القول بأنه يأخذ بهذه الأدلة وفق تصوره وفهمه هو للدليل وليس بالضرورة أن يأخذ به وفق فهم غيره، ويتضح هذا أكثر من مناقشة كل دليل على حدة[1].

الأدلة المختلف فيها هي: عمل أهل المدينة، والاستصحاب، وقول الصحابي،والمصلحة المرسلة، والذرائع.

أ. عمل أهل المدينة

على الرغم من الاختلاف في النقل عن الإمام مالك في المراد من قوله: إجماع أهل المدينة[2]، إلا أن المشهور عن المالكية أخذهم بعمل أهل المدينة وعدّهم إجماع أهل المدينة حجة شرعية ودليل من الأدلة المعتبرة، خلافاً لبقية المذاهب الفقهية.

---

(١) والترتيب التالي لا قيمة له، إذ هو عرض لهذه الأدلة من وجهة نظر ابن تيمية فحسب، مع ملاحظة الإشارة إلى أن بعض الباحثين المعاصرين قد افترضوا ترتيباً للأدلة عند ابن تيمية، انظر البحث، ص١٥٤.

(٢) أ. فهل المقصود أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم.
ب. هل المقصود ما كان جارياً مجرى النقل فحسب دون ما كان عن اجتهاد.
ج. هل المقصود الإجماع مطلقاً. انظر آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، ج١، ص٣٣٤.

أما ابن تيمية فقد سلك مسلك تحليل المقصود من عمل أهل المدينة والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة أن منه ما هو متّفق عليه بين المسلمين ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم[1]، وعليه فقد قسّم ابن تيمية عمل أهل المدينة إلى مراتب أربع: وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب[2]، هذه المراتب مرتبة ترتيباً تنازلياً من الأقوى إلى الأضعف:

١ - ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ، مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد وهذا حجة باتفاق العلماء[3].

٢ - العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان، وهذا حجة في مذهب مالك، والمنصوص عن الشافعي، وظاهر مذهب أحمد[4].

٣ - إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح، وأحدهما يعمل به أهل المدينة؛ ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح بعمل أهل المدينة، ولأصحاب أحمد وجهان[5].

٤ - العمل المتأخر بالمدينة، وهو ليس حجة شرعية عند الأئمة، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة وأحمد، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، وهو حجة عند بعض أهل المغرب من أصحاب مالك[6].

يتوسع ابن تيمية في هذه المرتبة ليثبت أن مالكاً لا يجعل هذه المرتبة حجة، ولم أر

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٣٠٣.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) انظر المصدر السابق، ج٢٠، ص٣٠٣ - ٣٠٨.
(٤) انظر المصدر السابق، ج٢٠، ص٣٠٨ - ٣٠٩.
(٥) المصدر السابق، ج٢٠، ص٣٠٩ ـ٣١٠.
(٦) انظر المصدر السابق، ج٢٠، ص٣١٠.

في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في الموطأ إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم"[1]. وإن كان هذا المنهج يوهم بأن ابن تيمية يسلك المسلك الوسط أو مسلك التوفيق بين الأئمة في الأدلة المختلف فيها[2]، لكن المتابع لما كتبه ابن تيمية حول عمل أهل المدينة[3] والمقارنة الفقهية التي عقدها بين مذهب أهل الحجاز ومذهب أهل العراق يدرك أن ابن تيمية لا ينشغل بالتنظير المجرد للأصول بقدر ما يناقش الآثار التي تنتج من استعمال الأدلة فالعبرة، للمآل الذي سيؤول إليه استعمال الدليل، ومدى موافقة هذه الآثار الفقهية لنصوص القرآن والسنة. وهو في استدلالاته الفقهية لا يذكر عمل أهل المدينة كدليل مستقّل ومُرجِّح، بل الغالب أن يذكر عمل الصحابة والسلف الصالح دون الحصر في أهل المدينة. ومنهج ابن تيمية في التعامل مع عمل أهل المدينة - بالتفصيل المذكور - هو الأقرب إلى الصواب في نظرنا.

ب. الاستصحاب:

الاستصحاب عند ابن تيمية: "البقاء على الأصل فيما لم يُعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع"[4]، أو "استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً"[5].

---

(١) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) هذا ما ذهب إليه هنري لاوست بقوله: "إن مبادئ ابن تيمية ذات نزعة توفيقية". لاوست: شرائع الإسلام، ج٢، ص١١٦. وانظر البحث، ص١٢٥.

(٣) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٣١١ - ٣٤٠.

(٤) المصدر السابق، ج١١، ص٣٤٢.

(٥) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج١، ص٣٣٩. وقد ذكر الأصوليون أنواعاً للاستصحاب مثل:
أ - استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل بتحريمها. ب - استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص. ج - استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه. د - استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع. انظر آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، ج٢، ص٤٤٣ - ٤٥٢.

يقسم ابن تيمية الاستصحاب إلى نوعين[1]:

١ - عدم الاعتقاد، أي عدم اعتقاد المكلف تغير الحال، وهو حجة.

٢ - اعتقاد العدم، أي اعتقاد المكلف تغير الحال، فيه خلاف.

النوع الأول يُشبه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي[2]، أي أن حكم الإيجاب أو التحريم لا يثبت إلا بالدليل، وهذا متفق عليه. أما أن يثبت إيجاب أو تحريم دون دليل فهذا فيه خلاف بين العلماء، أما موقف ابن تيمية فهو الرفض لهذا النوع من الاستصحاب "أما إذا كان المدرك الاستصحاب وفي الدليل الشرعي: فقد أجمع المسلمون وعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك"[3].

يقول كذلك: "إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقاً، وأدنى دليل يرجّح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام: هل أدلة الشرع ما تقتضي الإيجاب أو التحريم؟"[4]. ابن تيمية بهذا يثبت منهجه القائم على البحث في النصوص قبل أي شيء، وتوسيع دائرتها لتشمل أفعال العباد "إن النصوص وافية بجمهور أفعال العباد"[5].

وينتقد أهل الظاهر لكثرة اعتمادهم على الاستصحاب "وأما أهل الظاهر فهو

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج١١، ص٣٤٢.
(٢) المصدر السابق، ج١١، ص٣٤٢.
(٣) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٦٦.
(٤) المصدر السابق، ج٢٣، ص١٥ - ١٦.
(٥) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٨٠.

عمدتهم[1]، وعليه فلا يجوز الإخبار بانتفاء الأشياء وعدم وجودها: بمجرد هذا الاستصحاب من غير استدلال بما يقتضي عدمها، ومن فعل ذلك كان كاذباً، متكلماً بلا علم، وذلك لكثرة ما يوجد في العالم والإنسان لا يعرفه، فعدم علمه ليس علماً بالعدم، ولا مجرد كون الأصل بعدم الحوادث يفيد العلم بانتفاء شيء منها إلا بدليل يدل على النفي؛ لكن الاستصحاب يرجح به عند التعارض، وما دل على الإثبات من أنواع الأدلة فهو راجح على مجرد استصحاب النفي[2]. وهو في تطبيقاته الفقهية لا يذكر الاستصحاب كدليل مستقل تُستنبط منه الأحكام. وهو بهذا خالف - من وجهة نظرنا - منهج الحنابلة الأصولي في اعتمادهم على الاستصحاب كدليل من أدلة الشرع المعتبرة.

ج. قول الصحابي:

موقف ابن تيمية من قول الصحابي مرتبط بموقفه من الحديث (المتواتر أو الآحاد)، وبموقفه من الإجماع السكوتي (الإقراري)، ومن قال من العلماء إن قول الصحابي حجة، فإنما قاله إذا لم يخالفه غيره من الصحابة ولا عرف نص يخالفه[3]، فقول الصحابي يجب ألا يخالف نصاً وإلا فالنص مقدم على قوله كائناً من كان هذا أولاً، أو أن لا يخالفه غيره من الصحابة بمعنى ألا يخالفوه في الرواية، فإن نقل الصحابي قولاً عن رسول الله ﷺ ولم يخالفه فيه أحد فهو كالإجماع الإقراري منهم على قول الصحابي، فالحجة فيما يقول الصحابي راجعة لنقله للسنة لا لكونه صحابياً، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان إقراراً على القول فقد يقال هذا إجماع إقراري إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم، وهم لا يقرون على باطل[4]. فقول

---

(١) المصدر السابق، ج٢٣، ص١٦.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٣.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الصحابي حجة إذا وافقه الصحابة على ما قال وهو كالإجماع السكوتي، أما قوله منفرداً فلا يُعدّ حجة. والتفصيل هذا في بيان قول الصحابي يحسِم الكثير من النزاع، وهو ما نراه أقرب إلى الصواب.

د. المصلحة المرسلة:

المصلحة المرسلة عند ابن تيمية هي "أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه"[1].

ابن تيمية يشترط شرطان في المصلحة المرسلة:

١ - أن الذي يقرِّرها هو المجتهد.

٢ - ألا يكون في الشرع ما ينفيها. أي لا تخالف نصاً، فالمرجعية للنصوص أولاً.

يذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فيها خلاف مشهور "فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرِّب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم"[2].

ينتقد ابن تيمية من يحصر المصلحة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان "لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين"[3].

---

(١) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، مج٢، ج٥، ص٢٦.

هذا ما جعل الشاطبي فيما بعد يُبين أن الحفظ المقصود يكون من جانب الوجود ومن جانب العدم.

أما محل المصلحة فهو الدنيا والدين "وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي"[1]. فدائرة المصالح واسعة عند ابن تيمية وهي ترادف مفهوم المقاصد حيث لا يقصد ابن تيمية بالمصلحة المنفعة فحسب، بل يوسِّع مفهوم المصلحة لتشمل مفهوم المقاصد.

حيث يؤكد ابن تيمية على أن الشريعة جاءت لإصلاح العبد في حياته وآخرته "والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة؛ فإن الإنسان مضطر إلى الشرع؛ فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه؛ وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره"[2].

هذا التأكيد على أن الشريعة جاءت بجلب المصالح ودفع المضار هو رد اعتبار لصلاحية الشريعة من جهة ولإعادة الترتيب الصحيح في التعامل مع الأدلة، فالتعامل مع المصالح المرسلة يجب ألا يكون في معارضة النصوص وجعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، "فالقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط لكن ما اعتقده العقل مصلحة، وإن كان الشرع لم يرد به، فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة،

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٩٩.

لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة[1].

يذهب ابن تيمية في بيان المقصود من "المنفعة" إلى البُعد الأخروي فيقول: "وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس؛ فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم؛ فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد؛ والعدل والبر والتصدق والإحسان؛ والأمانة والعفة، والشجاعة والحلم؛ والصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2]. وهذا التمييز قطعاً لا يدركه الإنسان بعقله أو بمفرده بل لا بد له من شرعٍ يمايز له ما بين النافع والضار، فالمصلحة لا يجوز قصرها على المنفعة الدنيوية إذ هذا اختزال لمفهومها، بل مصلحة الإنسان لا بد أن تكون لنفعهِ في الدنيا والآخرة.

أي أن المنافع كما تكون دنيوية فهي كذلك أخروية وإن لم يدركها الإنسان فمقصود الشارع من الشريعة تحقيق المصالح التي يريدها لعباده حتى وإن عدّها بعضهم مضار، فمعيار تحديد المنفعة هي الشريعة نفسها، وعليه يقرر ابن تيمية أن المصلحة المرسلة "فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعبّاد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدّم على المصالح المهدية كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً على أن الشرع لم يرد بها، ففوّت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه"[3]. فالضابط في تحديد المصلحة هو الشرع لا عقل الإنسان وهواه.

---

(١) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٧.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٩٩.

(٣) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٦.

نرى أن منهج ابن تيمية في الأخذ بالمصلحة قائم على افتراض أنه حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد، لا على أنه حيث توجد المصلحة فثم شرع الله. وهو المنهج الأسلم في التعامل مع النصوص والمصالح.

هـ . الذرائع:

هذا الأصل هو أكثر ما تكلم فيه ابن تيمية من أدلة تبعية غير القرآن والسنة والإجماع والقياس، وقد ربطه ربطاً محكماً بالحِيَل والتَّحايل، يقول ابن تيمية: "وقد بسطنا الكلام على قاعدة إبطال الحيل وسد الذرائع في كتاب كبير مفرد"[1]. وعدّه ابن تيمية أصل مستمر في الشريعة الإسلامية وبيّن أن كل فعل أفضى إلى المحرّم وكان سبباً للشر والفساد ولم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية، وكانت مفسدته راجحة نُهي عنه، بل كان سبباً يفضي إلى الفساد نُهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، ومثّل له بالنهي عن الخلوة بالأجنبية[2].

والذرائع (الوسائل) عند ابن تيمية تأخذ حكم المقاصد والغايات، إذ يجب النظر إلى ما تفضي إليه الوسائل أهو حلال أم حرام، وقد بيّن ابن تيمية موقف الشارع منها بقوله: "هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إذا كانت قد تفضي وقد لا تفضي لكن الطبع متفضٍ لإفضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل وإلا حرَّمها أيضاً، ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها ومنها ما تكون

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٣٤٩. وقد قام الباحث بمراجعة هذا الكتاب ويُرَجِّح أنه المطبوع في الفتاوى الكبرى، تحقيق حسنين محمد مخلوف، (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٣٨٦هـ). إذ تكلم في الجزء الثالث من ص١٣٩ إلى نهايته تقريباً ص٥٤٦ عن الذرائع والحيل وفصّلها تفصيلاً مدعماً بالأدلة من القرآن والسنة، وذكر مجموعة من الأمثلة الفقهية كزواج التحليل وبعض أنواع البيوع والربا، والطلاق والحلف به وغيرها.

(٢) انظر ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ج٢، ص١٥. وانظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٣، ص٢١٤.

إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم[1].

والذرائع (الوسائل) قد تكون منفردة وقد تكون مع غيرها "الذرائع مما اعتبرها الشارع إما مفردة أو مع غيرها فإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرّم إما أن يقصد به المحرّم أو بأن لا يقصد به، يُحرمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يعارض ذلك مصلحة توجب حلّه أو وجوبه"[2].

وقد ذكر ابن تيمية أن "الكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط"[3]. وقسم **الذرائع إلى ثلاثة أقسام هي:**

١ - الذريعة إلى محرّم مثل العقود التي تُتخذ وسيلة للتعامل بالربا، فهذه تكون حراماً لأجل الباعث أولاً ولما ستؤدي إليه ثانياً.

٢ - ما يكون ذريعة مؤدية إلى مآل لا يحسن، ومثّل لها بسَبّ الأوثان إذ هي في ذاتها ليست قبيحة لكن مآلها قد يكون ذريعة إلى سبّ الله تعالى.

٣ - ما يُحتال به من المباحات، ويمثل له ببيع النصاب أثناء الحول هرباً من الزكاة أو إغلاء الثمن فراراً من الشفعة[4]. وأهم ما جاء به ابن تيمية هو أن الذرائع (الوسائل) تأخذ حكم المقاصد والغايات "الذرائع حرّمها الله، وإن لم يُقصد بها المحرّم خشية إفضائها إلى المحرّم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرّم كان أولى بالتحريم من الذرائع ، وللشريعة أسرار في سد الذرائع وحسم مادة الشر بعلم الشارع بما جُبلت عليه النفوس"[5].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ج٣، ص٢٥٧.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٢٦٥.

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص٢٦٤.

(٤) انظر المصدر السابق، ج٣، ص١٣٩. وانظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص٥٠٢.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ج٣، ص٢٤٠. ولمعرفة ربط ابن تيمية أصل سد الذرائع بمنع الحيل في الشريعة الإسلامية. انظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص٥٠٤ - ٥٠٧.

نرى أن التعرّض من ابن تيمية لهذا الموضوع الدقيق، ومعرفة الوسائل وعدم التفريق بينها وبين المقاصد، دليل على عمق الفهم لدى ابن تيمية للأحكام الشرعية (الأوامر والنواهي) والتعامل معها كأوامر ونواهي، وعدم التدخل في افتراض كونها مقاصد أو وسائل.



الفصل الثاني

نماذج تطبيقية لفقه ابن تيمية

يهدف هذا الفصل إلى عرض ومناقشة بعض التطبيقات الفقهية لابن تيمية لا لذاتها فحسب، بل لمطابقة منهجه الفقهي على منهجه الأصولي - كما ظهر لنا -، فدور هذا الفصل مُكمِّل للفصل الذي قبله في التعرف على منهج ابن تيمية الأصولي ومدى تطبيقه لهذا المنهج في الجانب الفقهي، إذ لا ممارسة فقهية دون نظرية أصولية وإن لم تكن مكتوبة.

الاقتصار على بعض الأمثلة تفرضه طبيعة هذا البحث، إذ ليس الهدف التعرف على آراء ابن تيمية الفقهية واجتهاداته كلّها - وهي كثيرة ومتشعبة -، ولا حتى مقارنتها باجتهادات غيره من الفقهاء - وإن كان من الممكن الإشارة لبعضها -، أو حتى مناقشتها والترجيح بينها وبين الآراء الأخرى، إذ سيقتصر البحث على بعض الأمثلة التي من خلالها يمكن معرفة منهج ابن تيمية في الاجتهاد.

حاولنا - قدر المستطاع - أن تكون الأمثلة المختارة متصلة اتصالاً وثيقاً بالناس وأحوالهم، وبالتالي الحاجة كما كانت ستظل ملحة لمعرفة طريقة تعامل الفقهاء - وابن تيمية من أبرزهم - مع هذه القضايا التي تتداخل فيها النصوص مع المصالح والأعراف، وهو - على كلٍّ - اجتهاد في الاختيار نرجو أن يحقق الهدف.

تتنوع هذه الأمثلة لتشمل ثلاثة موضوعات حيوية وهي الأحوال الشخصية، والشروط في العقود، والسياسة الشرعية. وعليه سيقسم الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أمثلة في الأحوال الشخصية.

المبحث الثاني: الشروط في العقود.

المبحث الثالث: أمثلة في السياسة الشرعية.

المبحث الأول

أمثلة في الأحوال الشخصية

عنوان الأحوال الشخصية، عنوان جديد اقتضته الصياغة القانونية الحديثة، ويُقصد بالأحوال الشخصية الأوضاع التي تكون بين الإنسان وأسرته، وما يترتب على هذه الأوضاع من آثار حقوقية، والتزامات أدبية ومادية، وهذا اصطلاح حقوقي حديث[1]، والمصطلح لم يكن مستخدماً عند الفقهاء القدماء - وابن تيمية منهم - لكن مباحثه تعرض لها الفقهاء تحت أبواب متسلسلة تبدأ بباب الزواج ثم باب الطلاق، ثم باب النفقة، وهكذا، وعليه فما سنطرحه من أمثلة هنا سيتعلق بالزواج والطلاق.

ملوحظة يجب أن تُسجَّل هنا قبل البدء بسرد آراء ابن تيمية وهي أن ابن تيمية لم يؤِّلف كتاباً فقهياً مُرتباً على طريقة الفقهاء بدءاً بالطهارات ومروراً بالصلاة وهكذا، فغالب ما هو مجموع عنه عبارة عن أجوبة على أسئلة، فهي فتاوى بالمعنى الأدق، والمفتي لا يكن معنياً بالترتيب والتنسيق بين مفردات الموضوع الذي يريده، بقدر الإجابة بشكل واضح على السؤال الموجه إليه، بالتالي فالأسلوب سيكون مختلفاً عن التدوين المنهجي المرتَّب، وهذا لا يقلِّل من قيمة آراء ابن تيمية بقدر ما يزيد من واقعيتها، فهي إجابات عن أمور حقيقية وقعت وقابلة للتطبيق المباشر.

صحيح أن هذه الطريقة قد تتعب الباحث المتعوِّد على التبويب المنهجي المرتّب

---

(١) انظر السباعي، مصطفى: مدونة الأحوال الشخصية السوري، (دمشق: دار الفكر، ط٦، ١٩٦٣م)، ج١، ص٨. انظر للمزيد الأشقر، أسامة: مستجدات فقهية في مسائل الأحوال الشخصية، (الأردن: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ص٣٣.

لكنها تحتفظ بقيمة حقيقية لأنها إجابات للتطبيق.

وهي على كلٍّ ستكون أكثر صعوبة – نوعاً ما – عند من يبحث لابن تيمية عن منهج ينطلق منه، كذلك سيكون فيها من التكرار والإعادة ما قد يورث الملل للقارئ.

المسائل المتعلّقة بالزواج والطلاق من الموضوعات المهمة في الفقه الإسلامي، وهي موضوعات تتعلق مباشرة بشؤون المسلم واحتياجاته الخاصة وستبقى مهمة ما دام هناك مسلمون وما دام هناك زواج.

تناول ابن تيمية هذه الموضوعات من خلال أجوبته (فتاواه) وفصَّل فيها، وكانت له اجتهادات جريئة نسبت له وعُرِف بها.

تناوُلنا لاجتهادات ابن تيمية سيكون ضمن خطين متوازيين، الأول: دراسة اجتهاداته ضمن منهجه، أي التعرف على سبب الفتوى عنده، الثاني: مدى وجاهة رأيه ورجحان قوله. والأول هو الأهم في هذا المبحث، إذ الهدف من عرض نماذج لفقه ابن تيمية التعرف على مدى التزامه بمنهج ثابت ومراعاته لمقاصد الشريعة.

سنقتصر على ثلاثة أمثلة تُعرض من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الزواج بنية الطلاق.

المطلب الثاني: وقوع الطلاق بلفظ الثلاث هل يقع طلقة واحدة أم ثلاث ؟

المطلب الثالث: الحلف بالطلاق.

أما عن شروط الزواج فسنذكرها في المبحث الثاني المخصص للشروط في العقود لتكون عنصراً من عناصر الشروط هناك.

المطلب الأول

الزواج بنية الطلاق

تعرَّض ابن تيمية لهذه المسألة مرتين - فيما بين أيدينا من مجموع الفتاوى - المرة الأولى كانت إجابة عن سؤال محدد، أما المرة الثانية فكانت حديثاً تنظيرياً في الموضوع، المرة الأولى جاءت بصيغة "وسُئِل رحمه الله عن رجل ركاض يسير في البلاد في كل مدينة شهراً أو شهرين ويعزل عنها، ويخاف أن يقع في المعصية: فهل له أن يتزوج في مدة إقامته في تلك البلدة، وإذا سافر طلقها وأعطاها حقها، أو لا؟ وهل يصح النكاح أم لا؟"[1].

والسؤال هنا واضح ومُباشر في طلب الفتوى عن حال رجل كثير السفر يقيم في بلد ثم في بلد آخر وهكذا، فهل له أن يتزوج أثناء إقامته في البلد وأن يعزل عن زوجته لئلا يحدث حمل، يفعل هذا وهو يعلم يقيناً أنه سيطلّقها ويتركها أي أن نية الطلاق متوفرة عنده منذ البداية.

وقد أجاب ابن تيمية على السؤال بأن "له أن يتزوج؛ لكن ينكح نكاحاً مطلقاً لا يشترط فيه توقيتاً بحيث يكون إن شاء مسكها وإن شاء طلقها. وإن نوى طلاقها حتماً عند انقضاء سفره كره في مثل ذلك. وفي صحة النكاح نزاع، ولو نوى أنه إذا سافر وأعجبته أمسكها وإلا طلقها جاز ذلك. فأما أن يشترط التوقيت فهذا نكاح المتعة الذي اتفق الأئمة الأربعة وغيرهم على تحريمه."[2] انتقل بعدها للحديث عن

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٢، ص١٠٦ - ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ج٣٢، ص١٠٧. وقد ذكر أدلة التحريم هنا واستند على قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ العَادُونَ ﴾ سورة المؤمنون، الآية ٥ - ٧. وعدّ المُستَمتع بها ليست من الأزواج ولا مما ملكت اليمين، وربط بين الأحكام الزوجية كالميراث والعدة وبين نكاح المتعة بأن هذه الأحكام قد نَسخت المتعة بعد أن كانت جائزة.

حرمة نكاح المتعة، ثم انتقل كذلك للحديث عن حرمة نكاح المحلل. **ملخص الفتوى هو التالي:**

١ - الزواج صحيح (العقد صحيح) شريطة ألا يُذكر التوقيت كشرط في العقد.

٢ - إذا اشترط في العقد التوقيت بمدة محددة فهذا نكاح متعة.

٣ - نكاح المتعة ونكاح المحلل حرام.

والنص الثاني لابن تيمية حول النكاح بنية الطلاق تحت عنوان (فصل في اعتبار النية في النكاح) وقدّم له بأن المقصود في العقود معتبر ولذا ينبغي إبطال الحيل، وإبطال نكاح المحلّل إذا قصد التحليل، ثم انتقل إلى النكاح المؤقت بقوله: "وأما نكاح المتعة[1] إذا قصد أن يستمتع بها إلى مدة ثم يفارقها؛ مثل المسافر الذي يسافر إلى بلد يقيم به مدة فيتزوج وفي نيته إذا عاد إلى وطنه أن يطلقها؛ ولكن النكاح عَقده عقداً مطلقاً؛ فهذا فيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد، قيل: هو نكاح جائز، وهو قول الجمهور، وقيل: إنه نكاح تحليل لا يجوز، وروي عن الأوزاعي؛ وهو الذي نصره القاضي[2] وأصحابه في الخلاف، وقيل: هو مكروه؛ وليس بمحرم[3]. الصحيح ليس بنكاح متعة ولا يحرم، لأنه قاصد للنكاح وراغب فيه؛ بخلاف المحلّل؛ الذي لا يقصد النكاح أصلاً، لكن النكاح بنية التوقيت يقصد الزوج فيه النكاح ولا يريد دوام المرأة معه، وهذا ليس بشرط؛ لأن دوام المرأة معه ليس بواجب؛ وله أن يطلقها، فإذا قصد أن يطلقها بعد مدة فقد قصد أمراً جائزاً، بخلاف نكاح المتعة فإنه مثل الإجارة تنقضي فيه بانقضاء المدة؛ ولا ملك له عليها بعد انقضاء الأجل، وأما هذا فملكه

---

(١) يقصد ابن تيمية بنكاح المتعة هنا النكاح بنية الطلاق، لا نكاح المتعة المتفق على حرمته، والذي ذكره ابن تيمية وبين حرمته في أكثر من موضع. والسياق في هذا النص واضح في أن المقصود النكاح بنية الطلاق من خلال عرض ابن تيمية لآراء الفقهاء.

(٢) القاضي هنا هو قاضي الحنابلة أبو يعلى الفراء.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٢، ص١٤٦.

ثابت مُطلق بمعنى أنه قد تتغير نيته فيمسكها دائماً؛ وذلك جائز له، كما أنه لو تزوج بنية إمساكها دائماً ثم بدا له طلاقها جاز ذلك؛ ولو تزوجها بنية أنها إذا أعجبته أمسكها وإلا فارقها: جاز؛ ولكن هذا لا يُشترط في العقد، لكن لو شرط أن يمسكها بمعروف أو يسرّحها بإحسان: فهذا موجب العقد شرعاً؛ وهو شرط صحيح عند جمهور العلماء. والزوج لا ينوي طلاقها عند أجل مسمى؛ بل عند انقضاء غرضه منها، ومن البلد الذي أقام به، ولو قدّر أنه نواه في وقت بعينه فقد تتغير نيته، فليس في هذا ما يوجب تأجيل النكاح، وجعله كالإجارة المسماة، وعزم الطلاق لو قدر بعد عقد النكاح لم يبطله، ولم يكره مقامه مع المرأة وإن نوى طلاقها كالرجل الذي يتزوج الأمة التي يريد سيدها عتقها، فلو أُعتقت كان الأمر بيدها، وهو يعلم أنها لا تختاره، وهو نكاح صحيح، ولو كان عتقها مؤجلاً أو كانت مدبّرة وتزوجها وإن كانت لها عند مدة الأجل اختيار فراقه. لأن النكاح مبناه على أن الزوج يملك الطلاق من حين العقد، فهو بالنسبة إليه ليس بلازم، وهو بالنسبة إلى المرأة لازم، وهو كما لو عَزم أن يطلقها إن فعلت ذنباً أو نقص ماله ونحو ذلك. فَعزمُه على الطلاق إذا سافر إلى أهله، أو قدمت امرأته الغائبة، أو قضى وطره منها، من هذا الباب[1]. واستدل ابن تيمية على جواز نية التوقيت بفعل زيد وزيد كان قد عزم على طلاق امرأته، ولم تخرج بذلك عن زوجيّته، بل ما زالت زوجته حتى طلقها ...، وبكل حال لم يكن عزم زيد على الطلاق قادحاً في النكاح في الاستدامة[2].

أهم ما نلاحظ على النصين السابقين:

١ - على غير عادة ابن تيمية فقد أجاب دون أن يذكر آية واحدة أو حتى حديث واحد في الموضوع، على الرغم من طريقته في حشد مجموعة من الآيات

(١) انظر المصدر السابق، ج٣٢، ص١٤٦ - ١٥٠.
(٢) المصدر السابق، ج٣٢، ص١٥٠.

والأحاديث في أغلب فتاواه، ولا ندري السر في هذا، هل هو عدم وجود النص؟! أم حتى مفهوم النص أو دلالته؟! على كلٍّ الأمر يرجع لابن تيمية ولنا أن نلاحظ عليه ما جاء خلافاً لمنهجه في الاستدلال - دائماً - بالنصوص.

٢ - لم يُورد أي فتوى لأي صحابي، (كابن مسعود أو عمر أو ابن عمر أو ابن عباس) الذين كثيراً ما يستشهد بأقوالهم ويعتد بها. فهل كان السبب عدم وجود فتوى لهم مشابهة أو قريبة من الموضوع الذي نحن بصدده.

٣ - في إجابته الأولى لم يذكر أو يشير إلى أحد من الأئمة الفقهاء، أما في الإجابة الثانية فقد اقتصر بداية على الأقوال في مذهب أحمد وأنها ثلاثة وذكر ما يشابهها تبعاً لها لا العكس، أي أن لأحمد ثلاثة أقوال، القول الأول يوافقه فيه الجمهور، والقول الثاني يوافقه فيه الأوزاعي، والقول الثالث، لم يذكر من يوافقه فيه، وكان الأَوْلى أن يذكر آراء الأئمة السابقين لأحمد بن حنبل كالأوزاعي مثلاً، ثم يذكر الأقوال المنسوبة لأحمد. إذ هي موافقة من أحمد للجمهور في القول الأول وللأوزاعي في القول الثاني.

٤ - استخدم القياس - وإن لم يُشر إليه صراحة - في قوله: "والرجل يتزوج الأَمَة التي يريد سيدها عتقها، فقد قاس زواج الرجل بالحرة بزواج الرجل من الأمة وهو قياس مع الفارق من جهة، ولا ينطبق على ما نحن بصدده من جهة ثانية، إذ سبب فسخ النكاح سيكون من حصول الأَمَة على حريتها، وبالتالي فالأمر أمرها إن شاءت أن تبقى مع زوجها فلها ذلك وإن لم تشأ فلها ذلك، وهذا المثال لا يشبه الزواج بنية الطلاق التي من جهة الرجل فحسب، إذ إن جواز النكاح مشروط بعدم معرفة المرأة هذه النية وإلا لأصبح نكاح متعة.

٥ - المثال الذي ساقه ابن تيمية للاستدلال به على جواز النكاح بنية الطلاق وهو مثال زيد بن حارثة، مثال ليس في محل النزاع، فزيْد تزوج زواجاً بنية التأبيد ثم

طرأ طارئ أحال استدامة هذا الزواج فقرّر تطليق زوجته، لكنه احتفظ بهذه النية إلى حين استأذن رسول الله ﷺ، وَفَرْق كبير بين من ينوي الطلاق قبل الزواج، وبين من ينوي الطلاق بعد الزواج.

٦ - على الرغم من أن ابن تيمية استخدم مفهوم المقاصد من عقد النكاح في التفريق ما بين نكاح المحلّل ونكاح المتعة في قوله: "لكن التأجيل يخل بمقصود النكاح من المودّة والرحمة والسكن، ويجعل الزوجة بمنزلة المستأجرة"[1]، إلا أنه لم يستخدم هذا المفهوم في نقاش النكاح بنية الطلاق الذي يتنافى مع المودة والرحمة والسكن وكمال الطمأنينة بين الزوجين.

٧ - في الإجابة الأولى قال بوضوح: "له أن يتزوج" واستدرك بعدم اشتراط التوقيت في العقد وإلا فهو نكاح متعة، وأما إذا كان الزوج ينوي الطلاق حتماً فيُكره له ذلك، وأما صحة النكاح ففيه نزاع. أما في النص الثاني فقد بدأه بقوله: "وأما نكاح المتعة إذا قصد أن يستمتع بها إلى مدة ثم يفارقها"، ومثّل له بالمسافر، فهذا تصريح قوي من ابن تيمية بأن هذا النكاح نوع من أنواع نكاح المتعة، واستدرك بعد ذلك بشرط واحد هو "ولكن النكاح عقده عقداً مطلقاً"، أي ألا يُنَص على التوقيت في العقد. أما حكم الشرع في هذا النكاح فلا يذكره ابن تيمية مباشرة بل ينقل الأقوال في مذهب الإمام أحمد وهي ثلاثة أقوال أولها الجواز، ويُعدّه ابن تيمية رأي الجمهور ويؤكد على هذا بالنص على أن الصحيح أن هذا ليس بنكاح متعة ولا يحرم.

فلماذا بدأ بتسمية هذا النكاح نكاح متعة ثم رجع ليثبت أنه ليس نكاح متعة؟! هل لوجود شَبه كبير بين نوعَي النكاح؟! أم أن قصد الاستمتاع من الرجل بالمرأة لمدة محددة متوفر في كلا النوعين.

---

(١) المصدر السابق، ج٣٢، ص١٠٨.

٨ - لا شك أن الزواج بنية الطلاق يختلف عن نكاح المتعة من وجوه كثيرة سواء في صيغة العقد، وفي اشتراط المهر والشهود، أم حتى فيما يترتب على العقد من ميراث وعدة ونفقة ونسب للأولاد، وهي فروق كبيرة. لكن يبقى السؤال الأهم هنا هل الحرمة في نكاح المتعة مبناها على الأمور المذكورة فحسب، أي إذا غُيّرت الصيغة من متّعني إلى زوجني وحُدِّد المهر، وحضر الشاهدان، تزول الحرمة ويصبح نكاحاً صحيحاً حتى وإن كان الطرف الأقوى (وهو الزوج) ينوي قطعاً إنهاء هذا النكاح بعد أيام معدودة أو حتى أشهر!! ما الفرق بين الزواج بنية الطلاق والزواج المؤقت، هل هو اشتراط التوقيت في العقد صراحة، وإذا لم يُكتب هذا الشرط يصبح النكاح جائزاً، أي لا نُجوِّز الوضوح من الزوج لزوجته ونبيح الخديعة للزوج على زوجته؟!

٩ - لم يستخدم ابن تيمية عبارات تدل على المصلحة أو المصالح، واكتفى بإعطاء الفتوى مُبيِّناً الأقوال في مذهب الإمام أحمد، لذلك خلى كلامه هنا من التأصيل المصلحي للطرفين الزوج والزوجة، ولم يفصِّل المقصود من عقد النكاح، ويُبين مصلحة كل طرف فيه. وإن كانت الفتوى مبنية - في نظرنا - على مراعاة مصلحة الزوج المُغترِب وتجنيبه الوقوع في الزنا بإباحة الزواج الشرعي له، لكن ابن تيمية لم ينص على أن المصلحة هنا هي دليل الإباحة والجواز.

١٠ - الأدلة التي استدل بها ابن تيمية في فتواه هذه، أدلة عقلية فحسب، وقد ركّز على صيغة العقد وشكله، فالعقد اكتملت فيه جميع شروطه، والنية المستقبلة للتطليق لا تضر لأنها احتمالية - ربما يتغير رأي الزوج - فقد يطلّق وقد يمسك. وإذا كان الطلاق حق جائز للزوج فكيف يُمنع منه؟! لأن التأبيد ليس بشرط فإن دوام المرأة معه ليس بواجب؛ بل له أن يطلقها فإذا قصد أن يطلقها بعد مُدة فقد

قصد أمراً جائزاً[1]، وليس هذا محل النـــزاع فالنقـاش ليـس في جـواز الطـلاق بعـد النكاح الذي فصَّلته الشريعة وبيَّنت أسبابه وكيفيته، فـالزواج في الإسـلام لا يُشـترط فيه أن يكون مؤبداً كزواج النصارى وهذا لا خلاف فيه، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الزواج بنية الطلاق قبل النكاح جائز، إذ فـرقٌ كبـير بـين الأمريـن فـالزواج بنيـة الطلاق زواج مؤقـت مهمـا قيـل عنـه وهـو أقـرب إلى الإجـارة ونـوع مـن الغـش والخديعة، ومخالف لمقاصد كثيرة من الزواج كالتناسل والسكن والمودة والرحمـة، أمـا الطلاق الشرعي في الزواج طلاق بعـد زواج دام فـترة ثـم تَبيّـن لكـلا الزوجـين أن استمرارية الزواج مستحيلة وأنه بعد اتخاذ كافة السبل في التوفيـق مـا بـين الزوجـين (من تأديب ونصيحة وهجر وضرب، وإصلاح وطلقة أولى)، تبيّن أن الحـل الوحيـد هو في الطلاق (التسريح بإحسان) لعل الله يعوِّض كل طرف أو يبدله خيراً مما فقد.

١١ - تثير عبارة ابن تيمية في قوله: "في اعتبار النية في النكاح قد بسط الكـلام في غير هذا الموضع، وبيّن أن المقصود في العقود معتبر"[2]. البحـث عـن ذلـك الموضـع، فهل هو الإجابة عن ذلك السؤال "عن رجل ركاض يسير في البلاد"، وإن كنّا نشـكّك في هذا، أم هو مكان آخر قد بسط فيه ابن تيمية القول على عادتـه وعلـى طريقتـه؟! على كـل لم نجـد - في حـدود الاسـتطاعة - ذلـك الموضـع رغـم أهميتـه لتوضيـح الأسباب الكامنة وراء الفتوى.

١٢ - غلب على فتوى ابن تيمية في النكاح بنية التوقيت المقارنة بين هذا النكاح ونكاح التحليل وبيان الفرق بينهما وأن نكاح التحليل لم يَقصـد الرجـل فيـه النكـاح مطلقاً وقد اشتُرط عليه مسبقاً أن يُطلِّق، أمـا النكـاح بنيـة التوقيـت فـالزوج قـاصد للنكاح وللمُقام مع زوجته والأمر بيده ولم يُشترط عليه تطليقها. وهذه المقارنة تُظهـر النكاح بنية التوقيت أقل ضرراً من نكاح المحلّل، وفي اعتقادنا أن المقارنة لو كانت بين

(١) المصدر السابق، ج٣٢، ص١٤٧.

(٢) المصدر السابق، ج٣٢، ص١٤٦.

النكاح بنية التوقيت والنكاح الدائم بإظهار المفاسد والمضار التي يمكن أن تترتّب على النكاح بنية التوقيت لأظهرت مفاسد النكاح بنية التوقيت.

١٣ - قبل الخروج من هذه المسألة، نؤكّد على أن مسألة الزواج بنية الطلاق، مشكلة حديثة أوجدتها ظروف ومتغيرات كثيرة، وإن كان لها ما يُشبهها في الفقه الإسلامي قديماً لكن بظروف مرتبطة بفتاوى الفقهاء، وبصُوَر منطبقة متحققة في عصرهم، وأن إنزال - أو إسقاط - هذه الفتوى على واقعنا المعاصر إنزالاً آلياً مباشراً يوقع في سوء فهم الفتوى على حقيقتها سابقاً، وعلى كيفية التعامل معها حالياً، وإن كنّا غير معنيين بتفصيل القول في أقوال الفقهاء، وأدلتهم قديماً وحديثاً وبيان الراجح من تلك الأقوال - في حدود هذا البحث - فلا أقلّ من التأكيد على ضرورة، فهم الوضع الاجتماعي للبيئة التي تصدر فيها الفتوى، والمصالح والمفاسد التي يمكن أن تُوجدها الفتوى، فحتى تُفهم فتوى ابن تيمية في سياقها يجب الرجوع إلى الحياة الاجتماعية في عصره وبيئته وكيفية التعامل مع الزواج والطلاق، وهل الفتوى كانت لحالة نادرة أم لظاهرة متفشية، وهل كانت لحل مشكلة أم لفتح طريق!

نُحيل كذلك على الدراسة التفصيلية التي قام بها أسامة الأشقر[1]، في عرضه لآراء المجيزين والمانعين وتحليله لأدلتهم، والتوصل في النهاية إلى حرمة هذا النوع من الزواج. وهو ما نراه أقرب لتحقيق مقاصد الشارع في وقتنا المعاصر.

---

(١) انظر الأشقر: مستجدات فقهية في مسائل الأحوال الشخصية، ص٢٠٥ - ٢٢٨.

المطلب الثاني

وقوع الطلاق بلفظ الثلاث هل يقع طلقة واحدة أم ثلاث؟

تُعدّ هذه المسألة من أشهر مسائل ابن تيمية، وقد نُسبت له، وحصل له بسببها بلاء عظيم. وقد أطال القول فيها وفصّله على طريقته في حشد الآيات والأحاديث المتعلقة بالموضوع.

سنضطّر إلى نقل أهم ما قاله - وإن كثر - لا لأجل المسألة فحسب، بل لدراسة طريقته الفقهية وتطبيقها على منهجه الأصولي.

ابتدأ ابن تيمية حديثه عن الطلاق تحت عنوان باب (طلاق السنة وطلاق البدعة)[1] مختصراً فيما يحل من الطلاق ويحرم وهل يلزم المحرم؟ أو لا يلزم؟، وهو بهذا يُقدّم للطلاق بلفظ الثلاث، ببيان أن من الطلاق ما يحل ومنه ما يحرم فذكر أنّ "الطلاق منه ما هو محرم بالكتاب والسنة والإجماع، ومنه ما ليس بمحرم، فالطلاق المباح باتفاق العلماء هو أن يطلق الرجل امرأته طلقة واحدة؛ فإذا طهرت من حيضتها، بعد أن تغتسل وقبل أن يطأها ثم يدعها فلا يطلقها حتى تنقضي عدتها. وهذا الطلاق يسمى (طلاق السنة) فإن أراد أن يرتجعها في العدة فله ذلك دون رضاها ولا رضا وليّها. ولا مهر جديد. وإن تركها حتى تقضي العدة: فعليه أن يسرحها بإحسان فقد بانت منه. فإن أراد أن يتزوجها بعد انقضاء العدة جاز له ذلك؛ لكن يكون بعقد ...، ثم إذا ارتجعها، أو تزوجها مرة ثانية، وأراد أن يطلقها، فإنه يطلقها كما تقدم، فإذا طلقها الطلقة الثالثة حرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره"[2].

هذه صورة الطلاق المباح المتفق عليه بمعنى الاتفاق على أن الطريقة السابقة في

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٥.

(٢) المصدر السابق، ج٣٣، ص٥ - ٦.

طلاق الرجل لزوجته هي الطريقة السنية الصحيحة التي تحقق المقصود من الطلاق على الوجه الأكمل، السؤال هنا هل إذا طلّق الرجل زوجته على غير الطريقة السنية السابقة، أي إذا تخلّف وصف أو قيد من القيود السابقة فهل يقع الطلاق أم لا؟!، عبارة ابن تيمية السابقة، وهي "الطلاق منه ما هو محرّم بالكتاب والسنة والإجماع ومنه ما ليس بمحرّم" تُوهم بعدم وقوع الطلاق المحرّم، إذ كيف يقع وهو في أصله حرام، وتُلزم بضرورة إيقاع الطلاق المباح وهو ما كان وفق الطريقة السنية الصحيحة.

إلا أن ابن تيمية يستدرك بأن الطلاق المحرّم فيه قولان "وهذا الطلاق المحرم في الحيض، وبعد الوطء وقبل تبين الحمل هل يقع؟ أو لا يقع؟ سواء كانت واحدة أم ثلاثاً؟ فيه قولان معروفان للسلف والخلف"[1]. أي أن هناك فرق كبير بين حُرمة إيقاع الطلاق بغير الطريقة السنية، وبين إجازة (إيقاع) الطلاق حتى وإن كان بطريقة محرّمة (على غير الطريقة السنية). ينتقل بعدها ابن تيمية للطلاق الثلاث بكلمة واحدة دون أن يذكر القولان المعروفان للسلف والخلف وأن يُبين رأيه، مع أن العنوان الرئيسي للموضوع هو (طلاق السنة وطلاق البدعة)، يبدو أنه لم يُرِد الدخول في جدليات نظرية وفضّل الدخول في جزئيات عملية يتجلى فيها رأيه بوضوح، فقد قال: "وإن طلقها ثلاثاً في طهر واحد بكلمة واحدة أو كلمات، مثل أن يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو أنت طالق وطالق وطالق، أو أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، أو يقول: أنت طالق، ثم يقول: أنت طالق، ثم يقول: أنت طالق، أو يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو عشر طلقات أو مائة طلقة، أو ألف طلقة، ونحو ذلك من العبارات"[2]، فهذه صورة المسألة تقريباً، وأي حالة أخرى لا تخرج عن الصور التي ذكرها ابن تيمية وخلاصتها أن يطلق الرجل زوجته في وقت واحد أو مجلس واحد ثلاث طلقات فأكثر.

---

(١) المصدر السابق، ج٣٢، ص٥.

(٢) المصدر السابق، ج٣٢، ص٧ - ٨.

لا يذكر ابن تيمية رأيه مباشرة هنا، **بل يذكر أن للعلماء من السلف والخلف ثلاثة أقوال**[1]:

أحدها: أنه طلاق مباح لازم، وهو قول الشافعي، وأحمد في الرواية القديمة عنه.

الثاني: أنه طلاق محرم لازم وهو قول مالك، وأبي حنيفة، وأحمد في الرواية المتأخرة عنه، وقد اختارها أكثر أصحابه، وهذا القول منقول عن كثير من السلف من الصحابة والتابعين، والذي قبله منقول عن بعضهم.

الثالث: أنه محرم، ولا يلزم منه إلا طلقة واحدة، وهذا القول منقول عن طائفة من السلف والخلف من أصحاب رسول الله ﷺ مثل الزبير بن العوام، وعبد الرحمن ابن عوف، ويُروى عن علي وابن مسعود وابن عباس القولان؛ وهو قول كثير من التابعين ومن بعدهم: مثل طاووس وخلاس بن عمرو؛ ومحمد بن إسحاق؛ وهو قول داود وأكثر أصحابه، ويُروى ذلك عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين وابنه جعفر بن محمد، ولهذا ذهب إلى ذلك من ذهب من الشيعة، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل.

الرابع: لا يلزمه شيء وهو قول بعض المعتزلة، ولا يُعرف عن أحد من السلف[2].

ابن تيمية يختار القول الثالث لأنه هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة[3]. ويستدرك بأن المعنية بالطلاق هنا هي المدخول بها فقط، وإلا فغير المدخول بها يجوز

---

(١) من العلماء من يسوّي بين المدخول بها وغير المدخول بها. ومنهم من يفرق بين المدخول بها وغير المدخول بها.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٣٣، ص٧ – ٩.

(٣) المصدر السابق، ج٣٣، ص٩.

إيقاع الثلاث بلفظ واحد ولكن إذا طلقها قبل الدخول بها بانت منه[(١)].

يركّز ابن تيمية الحديث بعد ذلك على الطلاق الثلاث بلفظ واحد ويعدّه نوعاً من أهم أنواع الطلاق البدعي المحرم، ولا يفرّق بين أن يكون الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد أو عدة مجالس، في وقت واحد أو أوقات مختلفة المهم أنه في طهر واحد، فلا فرق بين الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد أو مجالس متعددة ما دام في طهر واحد، فحكمهما سواء.

أما أدلة ابن تيمية التي ساقها فهي:

١ـ قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[البقرة: ٢٢٩]، وهذا التعبير يقتضي أن الطلاق لا يقع دفعة واحدة، فالطلاق في الآية هو الطلاق الرجعي الذي يكون للرجل الحق بِرَدّ زوجته فهو مرتان مرة بعد مرة، كما إذا قيل لرجل: سبح مرتين، أو سبح ثلاث مرات، أو مائة مرة، فلا بد أن يقول: سبحان الله، سبحان الله، حتى يستوفي العدد، فلو أراد أن يجمل ذلك فيقول: سبحان الله مرتين، أو مائة مرة لم يكن قد سبح إلا مرة واحدة، والله تعالى لم يقل: الطلاق طلقتان. بل قال: مرتان، فإذا قال لامرأته: أنت طالق طالق اثنتين، أو ثلاثاً، أو عشراً أو ألفاً، لم يكن قد طلقها إلا مرة واحدة[(٢)].

انتقل بعدها إلى أنه لا يعرف ما يثبت بأن الرسول ﷺ ألزم المطلق ثلاثاً، ولا نعرف أحداً طلق على عهد النبي ﷺ امرأته ثلاثاً بكلمة واحدة فألزمه النبي ﷺ بالثلاث، ولا رُوي في ذلك حديث صحيح ولا حسن، ولا نقل أهل الكتب المعتمد عليها في ذلك شيئاً؛ بل رويت في ذلك أحاديث كلها ضعيفة باتفاق علماء الحديث،

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، ج٣٣، ص١١ - ١٢.

بل موضوعة[1].

٢ - ما رواه مسلم وغيره من أصحاب السنن والمسانيد، عن طاووس عن أبي عباس أنه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر: طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم[2].

---

(١) المصدر السابق، ج٣٣، ص١٢. هذا التعميم من ابن تيمية يعوزه الدقة.

(٢) المصدر السابق، ج٣٣، ص١٣ أخرجه مسلم في باب طلاق الثلاث (١٤٧٢). وأحمد بن حنبل في المسند، (مصر: مؤسسة قرطبة، د.ت)، ج١، ص٣١٤ وأبو داود (٢١٩٩). ولمسلم رواية ثانية عن طاووس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول اللّه وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم. وفي رواية أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول اللّه وأبي بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك، فلما كان في زمن عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم. وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي: ولأئمة الإسلام في هذا الحديث طريقان، أحدهما: مسلك الإمام ومن وافقه، وهو يرجع إلى الكلام في إسناد الحديث بشذوذه، وانفراد طاووس به، وأنه لم يتابع عليه، وانفراد الراوي بالحديث، وإن كان ثقة، هو علة في الحديث يوجب التوقف فيه، وأن يكون شاذاً ومنكراً إذا لم يرو معناه من وجه يصح، وهذه طريقة أئمة الحديث المتقدمين كالإمام أحمد ويحيى بن معين ويحيى بن القطان، وعلي بن المديني، وهذا الحديث ما يرويه عن ابن عباس غير طاووس. قال الإمام أحمد في رواية منصور: كل أصحاب ابن عباس روى عنه خلاف ما روى طاووس، وقال الجوزجاني: هو حديث شاذ، وقد عُنيت بهذا الحديث في قديم الدهر، فلم أجد له أصلاً، ثم قال ابن رجب: وقد صح عن ابن عباس وهو راوي الحديث أنه أفتى بخلاف هذا الحديث، ولزوم الثلاثة المجموعة...، وقال إسماعيل القاضي في أحكام القرآن: طاووس مع فضله وصلاحه يروي أشياء منكرة، منها هذا الحديث. الطريق الثاني مسلك ابن راهويه ومن تابعه، وهو الكلام في معنى الحديث وهو أن يحمل على غير المدخول بها، يدل على هذا ما في سنن أبي داود (٢١٩٩) من رواية حماد بن زيد، عن أيوب، عن غير واحد، عن طاووس، عن ابن عباس: كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوه واحدة على عهد رسول اللّه ﷺ وأبي بكر وصدر من إمارة عمر. انظر تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط على زاد المعاد لابن القيم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، ج٥، ص٢٤٩. انظر النيسابوري، محمد بن عبد الله: المستدرك على الصحيحين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ج٥، ص٢١٤. وانظر البيهقي، أحمد بن الحسين: سنن البيهقي، (مكة: دار الباز، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ج٧، ص٣٣٦. وانظر البوطي: ضوابط المصلحة، ص١٥٦. ففيه رد وتوجيه لهذا الحديث.

٣ - استدل ابن تيمية بالحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده "عن ابن عباس أنه قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني المطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثاً. قال؛ فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنما تلك واحدة فأرجعها إن شئت، قال: فرجعها. فكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر"[1].

٤ - في توجيه ابن تيمية لرأي عمر بن الخطاب، قال: "فإنه لما رأى الناس قد أكثروا مما حرمه الله عليهم من جمع الثلاث، ولا ينتهون عن ذلك إلا بعقوبة، رأى عقوبتهم بإلزامها؛ لئلا يفعلوها، إما نوع التعزير العارض الذي يُفعل عند الحاجة، وإما ظناً أن جعلها واحدة كان مشروطاً بشرط وقد زال"[2]. ابن تيمية هنا يُبين أعذار الأئمة المجتهدين الذين ألزموا الزوج الطلاق الثلاث إذا أوقعه جملة واحدة، مِثل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، إذ كان هذا العذر نوع عقوبة تعزيرية قام بها الحاكم.

ينتقل ابن تيمية بعد تقديم عذر عمر بن الخطاب - كما يراه ابن تيمية - إلى

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص١٣. وانظر ج٣٣، ص٨٤ - ٨٧، الحديث أخرجه أبو داود (٢١٩٦)، وأخرجه أحمد رقم (٢٣٨٧). وقد علق ابن تيمية على هذا الحديث بقوله: "وقد روى أبو داود وغيره أن ركانة طلق امرأته البتة قال له النبي ﷺ: آلله ما أردت إلا واحدة؟ فقال: ما أردت بها إلا واحدة. فردها إليه رسول الله ﷺ ، وأبو داود لما لم يرو في سننه الحديث الذي أخرجه أحمد في مسنده فقال: حديث ألبتة أصح من حديث ابن جريج (أن ركانة طلق امرأته ثلاثاً) لأن أهل بيته أعلم؛ لكن الأئمة الأكابر العارفون بعلل الحديث والفقه فيه: كالإمام أحمد بن حنبل، والبخاري، وغيرهما وأبي عبيد، وأبي محمد بن حزم، وغيره: ضعفوا حديث ألبتة، وبينوا أن رواته قوم مجاهيل؛ لم تعرف عدالتهم وضبطهم، وأحمد أثبت حديث الثلاث، وبين أنه الصواب مثل قوله: حديث ركانة لا يثبت أنه طلق امرأته ألبتة، وقال أيضاً: حديث ركانة في ألبتة ليس بشيء، لأن ابن إسحاق يرويه عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، (أن ركانة طلق امرأته ثلاثاً) وأهل المدينة يسمون من طلق ثلاثاً طلق ألبتة. وأحمد إنما عدل عن حديث ابن عباس؛ لأنه كان يرى أن الثلاث جائزة، موافقة للشافعي". ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص١٥. انظر أحمد: المسند، ج١، ص٢٦٥. البيهقي: السنن، ج٧، ص٣٣٩.

(٢) المصدر السابق، ج٣٣، ص١٦.

أسلوب أكثر شدة وصرامة بقوله: وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[النساء: ٥٩]، فأمر المؤمنين عند تنازعهم برد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فما تنازع فيه السلف والخلف وجب رده إلى الكتاب والسنة، وليس في الكتاب والسنة ما يوجب الإلزام بالثلاث بمن أوقعها جملة بكلمة أو كلمات دون رجعة أو عدة، بل إنما في الكتاب والسنة الإلزام بذلك من طلق الطلاق الذي أباحه الله ورسوله؛ وعلى هذا يدل القياس والاعتبار بسائر أصول الشرع[١].

فابن تيمية هنا يُريد أن يرد الأمر للكتاب والسنة فحسب ويستدل بالآية على هذا وهي إشارة إلى عدم الاعتداد بقول الصحابي كائناً من كان - حتى ولو كان عمر بن الخطاب - والحجة في الكتاب والسنة.

٥ - دليل عقلي كذلك وهو الطلاق مما أباحه الله تارة، وحرمه أخرى. فإذا فُعِل على الوجه الذي حرمه الله ورسوله لم يكن لازماً نافذاً كما يلزم ما أحله الله ورسوله[٢].

٦ - الطلاق في الأصل مما يبغضه الله، وهو أبغض الحلال إلى الله، وإنما أباح منه ما يحتاج إليه الناس كما تباح المحرمات للحاجة[٣]. لذا حرّمت الزوجة المطلّقة ثلاثاً على زوجها حتى تَنكح زوجاً غيره عقوبة للزوج ليتأنىّ في الطلاق ولا يستعجل. وإذا أوقعنا الطلاق الثلاث جملة واحدة فقد فوَّتنا مقصد الشارع من إعطاء الفرصة للزوج في مراجعة نفسه وإرجاع زوجته.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص١٧ - ١٨.
(٢) المصدر السابق، ج٣٣، ص١٨.
(٣) المصدر السابق، ج٣٣، ص٢١.

٧ - "الشارع يحرِّم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة، أو الراجحة، ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوماً. فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال فيجعله لازماً نافذاً كالحلال لكان ذلك إلزاماً منه بالفساد الذي قصد عدمه، فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزه عنه الشارع ﷺ"[١]. ابن تيمية يؤكد على أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتعطيل المفاسد، لكن يبقى هذا استطراد وتوضيح للأدلة التي اعتمد عليها وهي القرآن والسنة، لا على أن المصلحة ذاتها دليل يُعتدّ به.

يَردّ ابن تيمية على من يريد أن يجعل من عَمل عمر إجماعاً[٢]، بإيراد جملة من اجتهادات عمر التي لم يلتزم بها الفقهاء كلهم، بل إن الذين يحتجون بقول عمر هنا لا يأخذون بقوله في أماكن أخرى "فقد ثبت عن عمر أنه كان يقول في الخلية والبرية ونحو ذلك: إنها طلقة رجعية، وأكثرهم يخالفون عمر في ذلك، وقد ثبت عن عمر أنه خيّر المفقود إذا رجع فوجد امرأته قد تزوجت خيَّره بين امرأته وبين المهر، ومع هذا فأكثرهم يخالفون عمر وسائر الصحابة في ذلك، ونظائر هذا متعددة"[٣]. وقد ذكر في موضع آخر أقوال الصحابة في جمع الثلاث بقوله: "وأما جمع الثلاث فأقوال الصحابة فيها كثيرة مشهورة، روي الوقوع فيها عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وأبي هريرة، وعمران بن حصين، وغيرهم، وروي عدم الوقوع فيها عن أبي بكر، وعن عمر صدراً من خلافته، وعن علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس أيضاً، وعن الزبير، وعبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنهم أجمعين"[٤].

---

(١) المصدر السابق، ج٣٣، ص٢٥.

(٢) قارن مع منهج ابن تيمية الأصولي في التعامل مع قول الصحابي، انظر البحث، ص١٩٤-١٩٥.

(٣) المصدر السابق، ج٣٣، ص٣١.

(٤) المصدر السابق، ج٣٣، ص٨٢.

٨ - يستدل ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ [الطلاق: ١]، فقد قال غير واحد من الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء هذا يدل على أن الطلاق الذي ذكره الله هو الطلاق الرجعي؛ فإنه لو شرع إيقاع الثلاث عليه لكان المطلق يندم إذا فعل ذلك، ولا سبيل إلى رجعتها: فيحصل له ضرر بذلك، والله أمر العباد بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم، ولهذا قال تعالى أيضاً بعد ذلك: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[الطلاق: ٢]، وهذا إنما يكون في الطلاق الرجعي، لا يكون في الثلاث، ولا في البائن[١].

هذا مجمل ما قاله ابن تيمية وما استدل به، وقد تكلم عن الحلف بالطلاق (ص٣٦) في السياق نفسه لكنه رجع مرة ثانية للحديث عن الطلاق الثلاث تحت عنوان والطلاق نوعان (ص٦٦) وكان غالب ما قاله تكرار لما ذكره في البداية، وقد استدل بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، وذكر أن هذا يكون في العدة، فلا يجوز إرداف الطلاق للطلاق حتى تنقضي العدة أو يراجعها، لأنه إنما أباح الطلاق للعدة، أو لاستقبال العدة[٢]. كذلك استدل بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾[البقرة: ٢٣٢]، فهذا إنما يكون فيما دون الثلاث، وهو يَعم كل طلاق إذاً فجمع الثلاث ليس بمشروع[٣].

أهم ما نُلاحظ على أقوال ابن تيمية السابقة:

١ - لم يحسم ابن تيمية موضوع الطلاق البدعي والطلاق السني والفرق بينهما من حيث الوقوع، هل كل طلاق بدعي (غير سني أي على غير الطريقة السنية

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٣٣.
(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٧٨ - ٧٩.
(٣) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٨٠ - ٨١.

الشرعية)، يأثم فاعله، وإذا كان يأثم فهل الطلاق يقع أم لا يقع، وإذا كان لا يقع فالمفروض ألا يقع منه شيء، أي لا تقع منه حتى الطلقة الواحدة فهو في الأصل طلاق بدعي غير مشروع، هذه المسألة مرتبطة بمسألة أصولية وهي هل النهي يقتضي الفساد؟ وقد كان من الممكن لو ناقش ابن تيمية هذه المسألة باستطراد - مع أنه ذكرها في سياق الحديث - لكشف أو بيّن الصواب فيها، التي يمكن أن تُعدّ الأرضية النظرية لكل قضايا الطلاق الذي يقع على غير الطريقة السنية الشرعية.

٢ - لم يعط ابن تيمية الحكم في المسألة مباشرة، بل ذكر آراء الأئمة وأقوالهم، وانتصر للرأي الثالث الذي يرى وقوع طلقة واحدة فقط، وذكر مجموعة من الصحابة ممن يَرَون هذا الرأي، بينما لم يذكر مجموعة الصحابة الآخرين أصحاب الرأي الأول أو الثاني في النقل الأول. هذا مع أنه فيما بعد - في النقل الثاني - ذكر أسماء الصحابة الذين يرون وقوع الطلاق البائن.

٣ - لم يقل أنه يرجّح القول الثالث، أو أنه الرأي الأرجح، بل قال إنه القول الذي يدل عليه الكتاب والسنة، أي أنه لم يأت بشيء من عنده، بل كُل ما فعله هو رد هذه الأقوال إلى الكتاب والسنة، وبيان الرأي الموافق للكتاب والسنة. هذا الأسلوب قد يوقع القارئ أو الباحث في وهم أن الرأي في هذه المسألة محسوم، وأن ما يدل عليه الكتاب والسنة هو هذا الرأي فحسب، مع أن الباحث في كتب الفقه وفتاوى العلماء يجد أن رأي جمهور الفقهاء هو وقوع الطلاق البائن بلفظ الثلاث مرة واحدة، ولهم في هذا أدلة كثيرة يُعتد بها.

٤ - استشهد بعدد من الآيات الكريمة وربطها بالموضوع ربطاً مناسباً، جعل من دلالاتها شاهداً على الرأي الذي ذهب إليه، وحاول أن تكون الآيات هي أساس الاستدلال في المسألة. ولم يتطرق إلى النسخ أو يذكر أن الآيات غير منسوخة.

٥ - استشهد بعدد من الأحاديث ولم يذكر المتواتر منها والآحاد ولم يُمايز

بينهما، لكنه أكّد على أن "حديث ألبتة" الذي استدل به الآخرون حديث ضعيف واستدل على هذا بأن الأئمة الأكابر العارفون بعِلل الحديث والفقه فيه كالإمام أحمد والبخاري وأبي عبيد وابن حزم قد ضعّفوا حديث ألبتة[1]. وهو بهذا يبين المنهج الذي يسير عليه في قَبول الأحاديث إذ لا يَحصر التواتر بالعدد بل يعد قول أهل الحديث والفقه فيه حَكَماً على الحديث إذ إليهم يُرجع الفصل في الحديث[2]. وذكر أن الأحاديث التي استدل الآخرون بها ضعيفة أو موضوعة، مع أن الباحث في أدلة الجمهور يرى جملة من الأحاديث الصحيحة، التي ذكرها ابن القيم غير معترض على صحتها، بل ناقشها من حيث الدلالة لا من حيث الصحة[3].

٦ - حاول في أكثر من موضع أن يرد المسألة إلى الكتاب والسنة، واعتبرها من المسائل المتنازع عليها التي يجب أن تُرد إلى الكتاب والسنة للفصل فيها، واستدل بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[النساء: ٥٩].

وهو بهذا يحسِم الأمر في الاعتداد بأقوال الصحابة[4] أو الأئمة، فالأمر المتنازع فيه والمُختلف فيه يجب أن يُرد للكتاب والسنة، مع أن هذا الكلام فيه تعميم واضح، فالكل سيدّعي الرد إلى الكتاب والسنة، والكل سيستند على الآيات والأحاديث لتدعيم حجته.

٧ - طريقة ومنهج ابن تيمية في فتواه هذه تتفق - بشكل عام - مع طريقته في أغلب فتاواه الأخرى، فهو غالباً ما يجعل القول الفصل للآيات والأحاديث، ويحشد

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص١٥.
(٢) قارن مع منهج ابن تيمية في السنة، انظر البحث، ص١٦٥.
(٣) انظر ابن القيم: زاد المعاد، ج٥، ص٢٤٧ - ٢٧١.
(٤) قارن مع منهج ابن تيمية الأصولي في الأخذ بقول الصحابي، انظر البحث، ص١٩٤.

مجموعة كبيرة من الآيات، ويُتقن تفسيرها، ويحشد مجموعة كبيرة من الأحاديث كذلك، يعلّق عليها وينقدها على طريقة المُحدّثين ويصرّح بالصحيح منها وبالضعيف منها، ويتجاوز هذا إلى رجال الحديث كذلك، ثم يتقن استخراج الأحكام من الأحاديث، وهو بهذا يجيد فقه الكتاب والسنة. وهو غالباً لا يذهب للقياس إلا لضرورة، وإذا ذهب إليه حاول أن يربطه بالنص ويُبيّن موافقته له.

هذه أهم الملحوظات على فتواه في الطلاق الثلاث بلفظ واحد. يحسن قبل الخروج من هذه الفتوى مقارنتها مع الفتوى السابقة له وهي النكاح بنية الطلاق. فالتشابه ما بين المسألتين في أن كليهما موضوعه الطلاق أي إنهاء العلاقة الزوجية القائمة بين الرجل وزوجته.

نلاحظ عند المقارنة الآتي:

أ. أن ابن تيمية تشدّد كثيراً في إنهاء عقد الزواج في الفتوى الثانية، واستخدم كل الوسائل الممكنة للحيلولة دون إنهاء عقد الزواج، وعدّ هذا هو الأقرب للكتاب والسنة ولمقاصد الشارع وللمصالح العامة، ودافع عن رأيه هذا بقوة وخالف رأي جمهور العلماء، لكنه في الفتوى الأولى الخاصة بالنكاح بنية الطلاق وقف موقفاً مخالفاً - في نظرنا - ومتساهلاً إلى حد بعيد في إنهاء العقد نفسه وهو الزواج، فلماذا التشدّد في مكان والتساهل في مكان آخر، مع أن الموضوع واحد[1]؟!

ب. على الرغم من أن رأي ابن تيمية في الفتوى الأُولى موافق لرأي الجمهور، وفي الفتوى الثانية مخالف لرأي الجمهور، إلا أنه في الأُولى لم يأت بحجج وأدلة قوية، بينما في الثانية استطاع أن يأتِ بحجج كثيرة وأن يستشهد بجملة أدلة، تقنع المُستفتي بوجاهة رأيه وقوة دليله. والسؤال هو أين تكمن القوة في الفتوى؟ هل في الادعاء بأن هذا الرأي هو رأي الجمهور، أم في الاستدلال بالكتاب والسنة؟ لا شك أن

(١) لعل عذر ابن تيمية في هذا عدم ورود دليل في النهي عن النكاح بنية الطلاق، حسب ما يرى.

المُفتي الذي يتعامل مع الآيات والأحاديث ويكثر من الاستشهاد بهـا تكتسـب فتـواه قوة وحجة، فكأن القوة أولاً وأخيراً في الدليل وفي إرجاع المسألة للدليل وعلى قـدر ما يُوفَّق المجتهد أو المفتي في التعـرف على الأدلة والنجاح في الاستدلال والاستشـهاد بها، يقترب من الرأي الصواب، والله أعلم.

عودة إلى المسألة ومن ثم إلى رأي الجمهور وأدلتهم، نجد أنها من المسائل المتنـازع فيها، وأن للجمهور فيها أدلة كثيرة، وقد استدلوا بجملة أحاديث، منها مـا روي عـن ركانة بن عبد زيد أنه قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله إنـي طلقـت امرأتـي ألبتة، فقال: ما أردت بها؟ قلـت: واحـدة. قـال: والله؟ قلـت: والله. قـال: فهـو مـا أردت.[1] ووجه الاستدلال أن ركانه لو نوى أكثر من واحدة لوقـع مـا نـواه وألزمـه الرسول ﷺ بنيته. كذلك لو لم يصح الجمع بين الثلاث مرة واحدة لما استفسـر النـبي ﷺ عن نيته. ومنها كذلك حديث القاسم بن محمد عن عائشة أمِّ المؤمنين، أن رجـلاً طلق امرأته ثلاثاً، فتزوجت، فطلقت، فسئل رسول الله ﷺ، أتحـل لـلأول؟ قـال: لا حتى يذوق عُسَيْلتها كما ذاق الأول[2]. كذلك من حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن، أن فاطمة بنت قيس أخبرته أن زوجها أبا حفص بن المغيرة المخزومـي طلقهـا ثلاثـاً، ثم انطلق إلى اليمن، فانطلق خالد بن الوليـد في نفـر، فـأتوا رسـول الله ﷺ في بيـت ميمونة أم المؤمنين، فقالوا: إن أبا حفص طلّق امرأته ثلاثاً، فهل لها مـن نفقـة؟ فقـال رسول الله ﷺ: ليس لها نفقة وعليها العدة.[3] كذلك ما روي عن داود عن عبادة بـن الصامت أنه قال: طلّق جدي امرأة له ألف تطليقة، فانطلق إلى رسول الله ﷺ فذكـر له ذلك، فقال النبي: ما اتقى الله جدك، أما ثلاث فله وأما تسعمائة وسبعة وتسـعون

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والشافعي والحاكم وصححه. انظر البحث، ص٢١٨.

(٢) أخرجه البخاري، ج٥، ص٢٠١٤. والنسائي، ج٣، ص٣٥٣. وأبو داود (٢٣٠٩) من حديث الأسود عن عائشة.

(٣) أخرجه مسلم في باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ج٢، ص١١١٥.

فعدوان وظلم إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له[١].

كذلك ما روي أن عائشة بنت الفضل كانت عند الحسن بن علي، فلما بويع بالخلافة هنأته فقال الحسن: أتظهرين الشماتة بقتل أمير المؤمنين؟ أنت طالق ثلاثاً - ومتعها بعشرة آلاف - ثم قال: لولا أني سمعت رسول الله ﷺ جدي، أو سمعت أبي يحدث عن جدي ﷺ أنه قال: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً عند الإقراء أو طلقها ثلاثاً مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتها[٢]. إلى غيرها من أحاديث[٣]. صحيح أنهم استدلوا ببعض الأحاديث دون درجة الصحيح، لكن ليس كل ما استدلوا به ضعيف، وقد ذكر ابن القيم هذه المسألة مفصلة في زاد المعاد، وعدَّد أدلة الجمهور الواحدة تلو الأخرى وذكر الأحاديث الصحيحة السابقة، وردَّ عليها لا من جهة صحتها بل من حيث دلالتها، وردَّ على الآيات التي استدل بها الجمهور كذلك موجِّهاً لها، وقد رجَّح في النهاية وقوع الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة، وهو رأي شيخه ابن تيمية[٤].

خلاصة الأمر أن مسألة الطلاق الثلاث بلفظ واحد من المسائل التي ثار حولها خلاف طويل، وقد مال أكثرهم إلى رأي ابن تيمية القائل بوقوع طلقة واحدة فقط، وأخذت بهذا الرأي معظم البلاد العربية في المحاكم الشرعية حالياً، ولعله في واقعنا المعاصر أقرب إلى روح الشريعة ومقاصدها في المحافظة - قدر المستطاع - على

---

(١) النووي: شرح صحيح مسلم، ج١٠، ص٦٢. أخرجه الهيثمي، علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ج٤، ص٣٣٨.

(٢) أخرجه الطبراني، انظر الطبراني، سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣)، ج٣، ص٩١.

(٣) إضافة إلى أن لابن عباس فتوى بخلاف روايته، فقد أفتى بوقوع الثلاث بلفظ واحد. انظر الزلمي، مصطفى إبراهيم: مدى سلطان الإرادة في الطلاق في شريعة السماء وقانون الأرض خلال أربعة آلاف سنة، (بغداد: مطبعة العاني، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص٢٤٧.

(٤) انظر للمزيد ابن القيم: زاد المعاد، ج٥، ص٢٤٧ - ٢٧١.

ديمومة عقد الزواج، لا سيما أن الناس في زماننا يتساهلون في الطلاق أيما تساهل دون إدراك منهم لنتائج ما يقولون، فالأولى والله أعلم الأخذ برأي ابن تيمية في زماننا هذا[1].

المطلب الثالث

الحلف بالطلاق

تناول ابن تيمية هذه المسألة في أكثر من موضع، فقد ذكرها أولاً في سياق حديثه عن الطلاق الثلاث[2]، ثم أفرد لها فصلاً كاملاً بعنوان (مختصر جامع في مسائل الأيمان والطلاق وما بينهما من اتفاق وافتراق)[3]. كذلك تعرض للإجابة عن سؤال ما الفرق بين الطلاق والحلف وإيضاح الحكم في ذلك[4]. تعرض للحلف بالطلاق كذلك عند تفصيله لأقسام الأيمان الثلاثة[5].

سنحاول الجمع بين هذه المواضع - لما بينها من تكرار - وعرضها في سياق واحد لإظهار رأي ابن تيمية وأدلته في المسألة.

---

(١) انظر لمعرفة تفاصيل المسألة وأدلة كل فريق: الزلمي: مدى سلطان الإرادة في الطلاق، ص٢٣٧ ـ٢٩٠. وانظر صالح، عبد الغفار: الرجعة في الفقه الإسلامي، (د.م: النهضة المصرية، ط١، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)، ص٧٣ - ١٠٤. وانظر البوطي: ضوابط المصلحة، ص٥١ - ٦٠. وانظر عمرو، عبد الفتّاح: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، (الأردن: دار النفائس، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، ص١٤٣ - ١٦٢.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٣٦.

(٣) المصدر السابق، ج٣٣، ص٤٤.

(٤) المصدر السابق، ج٣٣، ص٥٧.

(٥) المصدر السابق، ج٣٣، ص٦٨. التي سيرد ذكرها. وقد نشرت هذه الرسالة بعنوان الإجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق صححها وعلق عليها محمد أحمد سيد، (مكة المكرمة: مكتبة المنارة، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

يفتتح ابن تيمية الحديث عن المسألة بالتذكير بأن الصحابة لم يكونوا يحلفون بالطلاق؛ ولهذا لم ينقل عن الصحابة نقل خاص في الحلف؛ وإنما نقل عنهم الكلام في إيقاع الطلاق؛ لا في الحلف به"[1]. أي أن صورة المسألة لم تكن على عهد الصحابة ولم يفعلوها، فهم يتحدّثون عن الطلاق ووقوعه لا عن الحلف به، من هنا فلن يكون للصحابة رأي في مسألة الحلف بالطلاق بصورتها الجديدة، والممكن فقط هو معرفة التشابه ما بين هذه المسألة ومسألة أخرى، لذلك ربط ابن تيمية مباشرة ما بين الحلف بالطلاق والنذر، فقال: "والفرق ظاهر بين الطلاق وبين الحلف به، كما يُعرف الفرق بين النذر وبين الحلف بالنذر، فإذا كان الرجل يطلب من الله حاجة فقال: إن شَفى الله مرضي، أو قَضى ديني ... فلله علي أن أتصدق بألف درهم، أو أصوم شهراً، فهذا تعليق نذر يجب عليه الوفاء به بالكتاب والسنة والإجماع. وإذا علق النذر على وجه اليمين فقال: إن سافرت معكم، أن أضرب فلاناً، إن لم أسافر من عندكم: فعلي الحج، فهذا عند الصحابة وجمهور العلماء هو حلف بالنذر؛ ليس بناذر: فإذا لم يف بما التزمه أجزأه كفارة يمين"[2].

أي أن هناك فرقاً بين النذر وبين الحلف بالنذر، النذر يجب الوفاء به، أما الحلف بالنذر فعند الحنث تجب الكفارة، والحقيقة أن الأمثلة التي ساقها ابن تيمية لا تُظهر أو لا تَكشف هذا الفرق، يبدو أن الفرق دقيق إذ يتداخل النذر مع الحلف بالنذر.

---

(١) المصدر السابق، ج٣٣، ص٣٦. وج٣٣، ص٤٥. وقد ذكر ابن تيمية في القواعد النورانية أن "اليمين بالطلاق بدعة محدثة في الأمة، لم يبلغني أنه كان يحلف به على عهد قدماء الصحابة، ولكن ذكروها في أيمان البيعة التي رتبها الحجاج بن يوسف، وهي تشتمل على اليمين بالله، وصدقة المال، والطلاق، والعتاق. وإني لم أقف إلى الساعة على كلام لأحد من الصحابة في الحلف بالطلاق. وإنما الذي بلغنا عنهم في الحلف بالعتق. ثم هذه البدعة قد شاعت في الأمة وانتشرت انتشاراً عظيماً ثم لما اعتقد من أن الطلاق يقع بها لا محالة صار في وقوع الطلاق بها من الأغلال على الأمة ما هو شبيه بالأغلال التي كانت على بني إسرائيل". ابن تيمية: القواعد النورانية، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ص١٧٩.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

هناك علاقة ما بين الأيمان والطلاق جعلت ابن تيمية يُبين ما بينهما من اتفاق وافتراق، من خلال تفصيل أنواع كل واحد منهما.

١ - أنواع الطلاق، يقصد ابن تيمية بأنواع الطلاق هنا صيغ الطلاق وهي عنده ثلاث:

أ. صيغة التنجيز.

ب. صيغة القسم.

ج. صيغة التعليق.

أ. صيغة التنجيز: وهو إيقاع الطلاق مطلقاً مرسلاً من غير تقييد بصفة ولا يمين؛ ومثاله أن يقول الرجل لزوجته: أنت طالق، أو طلقتك أو أنت الطلاق، ونحو ذلك، وهذا يقع به الطلاق، ولا تنفع فيه الكفارة بإجماع المسلمين(١).

ب. صيغة القسم: أن يحلف بذلك فيقول: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا، أو لا أفعل كذا، فيحلف به على حض نفسه أو لغيره، أو منع لنفسه أو لغيره، أو على تصديق خبر أو تكذيبه، فهو حالف بهذه الأمور لا مُوقِع لها، وهي باتفاق أهل اللغة صيغ قسم، وهي يمين في عرف الفقهاء، لم يتنازعوا في أنها تسمى يميناً؛ ولكن تنازعوا في حكمها، **وللعلماء في هذه الأيمان ثلاثة أقوال:**

الأول: أنه إذا حنث لزمه ما حلف به، (تغليب جانب الطلاق).

الثاني: لا يلزمه شيء.

الثالث: يلزمه كفارة اليمين، (تغليب جانب اليمين)(٢).

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٣٣، ص٣٢، ٤٤ - ٤٥. وج٣٣، ص٥٨.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٣٣، ص٤٤ - ٤٥. وج٣٣، ص٥٨ - ٥٩.

وقد عدّ ابن تيمية القول الثالث هنا هو الأصح والأرجح، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُم﴾[التحريم: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[المائدة: ٨٩]، واستدل بحديث أبي هريرة وعدي بن حاتم وأبي موسى "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها، فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه"[١].

ج. صيغة التعليق: وهو أن يعلق الطلاق أو العتاق أو النذر على شرط، كأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، ونحو ذلك، ويسمى هذا طلاقاً بصفة، فهذا إما أن يكون قصد صاحبه الحلف وهو يكره وقوع الطلاق إذا وجدت الصفة، وإما أن يكون قصده إيقاع الطلاق عند تحقّق الصفة. "فهذا ينظر مقصوده، فإن كان مقصوده أن يحلف بذلك ليس غرضه وقوع هذه الأمور - كمن ليس غرضه وقوع الطلاق إذا وقع الشرط - فحكمه حكم الحالف؛ وهو من باب اليمين. وأما إن كان مقصوده وقوع هذه الأمور، كمن غرضه وقوع الطلاق عند وقوع الشرط، ... فهذا يقع به الطلاق"[٢]. **أي أن هنا حالتان مختلفتان:**

الحالة الأولى: أن يكون مَقْصد الرجل الحلف فقط لا إيقاع الطلاق، وهنا لا يقع الطلاق.

الحالة الثانية: أن يَقْصد الرجل إيقاع الطلاق عند الصفة، وهنا يقع الطلاق إذا وجدت الصفة.

فالأصل في هذا: "أن يُنْظر إلى مراد المتكلم ومقصوده، فإن كان غرضه أن تقع

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأيمان، ج٣، ص١٢٧٢. والنسائي، ج٧، ص١٠. وأخرجه ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجة، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج١، ص٦٨١. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٥٨ - ٥٩.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٥٩. وانظر ص٤٦ - ٤٧.

هذه الأمور وقعت منجزة أو معلقة إذا قصد وقوعها عند وقوع الشرط. وإن كان مقصوده أن يحلف بها؛ وهو يكره وقوعها إذا حنث وإن وقع الشرط فهذا حالف بها، لا موقع لها، فيكون قوله من باب اليمين لا من باب التطليق والنذر[1]. قد ذكر ابن تيمية أن الفرق بين هاتين الحالتين ثابت عن أصحاب رسول الله ﷺ وعن أكابر التابعين، وعليه دل الكتاب والسنة وهو مذهب جمهور العلماء[2]. فالذي يراه ابن تيمية أن الطلاق بصيغة القسم لا يوقِع الطلاق، كذلك الطلاق بصيغة التعليق إذا لم يكن غرض الزوج إيقاع الطلاق، فلا يقع. أي أن الطلاق المعلّق الذي قصد به الحلف، والحلف الصريح به كلاهما لا يقع به شيء. وعليه كفارة يمين لأنه من اليمين.

نتيجة للترابط والتشابه ما بين الحلف بالطلاق والأَيمان فقد فصَّل القول في أنواع الأَيمان، وبيّن أنها ثلاثة، فالأول: أن يعقد اليمين بالله. والثاني: أن يعقدها لله. والثالث: أن يعقدها بغير الله أو لغير الله.

فأما الأول فهو الحلف بالله، فهذه يمين منعقدة، مكفَّرة بالكتاب والسنة والإجماع. وأما الثالث وهو أن يعقدها بمخلوق أو لمخلوق مثل: أن يحلف بالطواغيت، أو بأبيه أو الكعبة، أو غير ذلك من المخلوقات، فهذه يمين غير محترمة ولا تنعقد، ولا كفارة بالحنث فيها باتفاق العلماء، لكن نفس الحلف بها منهي عنه، وأما المعقود لله (وهو النوع الثاني) فعلى وجهين. أحدهما: أن يكون قصده التقرب إلى الله، لا مجرد أن يحض أو يمنع، وهذا هو النذر، وثانيهما: أن يكون مقصوده الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب فهذا هو الحلف بالنذر، والطلاق والعتاق،

---

(١) المصدر السابق، ج٣٣، ص٦٠.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٣٣، ص٦٠ - ٦١، والملاحظ هنا أن ابن تيمية أدخل الحديث عن الحلف بالطلاق في النذر وما نقله عن صحابة رسول الله ﷺ مثل ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وأم سلمة، وزينب ربيبة النبي ﷺ كان في الحلف عامةً لا في الحلف بالطلاق.

والظهار، وهذا الصنف يدخل في مسائل الأَيْمان ويدخل في مسائل الطلاق والعتاق والنذر والظهار. **وللعلماء فيه ثلاثة أقوال:**

أحدها: أنه يلزمه ما حلف به إذا حنث؛ لأنه التزم الجزاء عند وجود الشرط، وقد وُجِد الشرط، فيلزمه.

القول الثاني: هذه يمين غير منعقدة فلا شيء فيها إذا حنث؛ لا كفارة ولا وقوع؛ لأن هذا حلف بغير الله.

القول الثالث: أن هذه أيمان مكفرة إذا حنث فيها كغيرها من الأيمان. ومن العلماء من فرّق بين ما عقده لله من الوجوب وهو الحلف بالنذر، وما عقده لله من تحريم وهو الحلف بالطلاق والعتاق، فقالوا في الأول: عليه كفارة يمين إذا حنث. وقالوا في الثاني: يلزمه ما علقه وهو الذي حلف به إذا حنث؛ لأن الملتزم في الأول فعل واجب، فلا يبرأ إلا بفعله فيمكنه التكفير قبل ذلك والملتزم في الثاني وقوع جُرمه، وهذا يحصل بالشرط فلا يرتفع بالكفارة[1].

بَيّن ابن تيمية أن القول الثالث هو القول المعتبر الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار، وعليه تدل أقوال أصحاب رسول الله ﷺ في الجملة، وذلك لأن الله تعالى قال: ﴿ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾[المائدة: ٨٩]، إلى قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُم إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿ قَدْ فَرَضَ الله لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾[التحريم : ٢]، وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه"[2]. وهذا يتناول جميع أيمان المسلمين لفظاً

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٤٧ - ٥٠. وانظر ص٦١ - ٦٢. وانظر ص٦٨ - ٦٩.
(٢) أخرجه مسلم انظر شرح النووي على مسلم، ج٤، ص١٩٥ .

ومعنى[1].

كذلك فإن إثبات اليمين بإلزام الحالف ما التزمه، وألا تجزئه فيها كفارة، ليس في دين المسلمين؛ بل هو مخالف للكتاب والسنة. والله تعالى ذكر في سورة التحريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ تَبْتَغِي مَرضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ. قَدْ فَرَضَ الله لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَالله مَولاكُمْ وَهُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾[التحريم: ١، ٢]، وقال في سورة الطلاق: ﴿ يَا أَيُّها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ وَاتَّقُوا الله رَبَّكُمْ لا تُخرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إلا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلكَ حُدُودُ الله وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَد ظَلَمَ نَفسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً. فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُم يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَومِ الآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً﴾[الطلاق: ١، ٢].

فالله سبحانه بيّن حُكم الطلاق، وحُكم أيمان المسلمين، وعلى المسلمين أن يعرفوا حدود ما أنزل اللّه على رسوله، فيعرفوا ما يدخل في الطلاق وما يدخل في أيمان المسلمين، ويحكموا في هذا بما حكم اللّه ورسوله، ولا يتعدوا حدود اللّه فيجعلوا حكم أيمان المسلمين، وحكم طلاقهم حكم أيمانهم؛ فإن هذا مخالف لكتاب اللّه وسنة رسوله، وإن كان قد اشتبه بعض ذلك على كثير من علماء المسلمين فقد عرف ذلك غيرهم من علماء المسلمين، والذين ميّزوا بين هذا وهذا من الصحابة والتابعين هم أجل قدراً عند المسلمين ممن اشتبه عليه هذا وهذا، والاعتبار - الذي هو أصح القياس وأجلاه - إنما يدل على قول من فرق بين هذا وهذا، مع ما في ذلك من صلاح المسلمين في دينهم ودنياهم إذ فرّقوا بين ما فرّق اللّه ورسوله بينه، فإن الذين لم يفرقوا بين هذا وهذا أوقعهم في هذا الاشتباه: إما في آصار وأغلال،

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٥٠ - ٥١.

وإما في مكر واحتيال[1]. ويقصد ابن تيمية بالاحتيال هنا استعمال الحيل للخروج من القضية، كالاحتيال في ألفاظ اليمين، أو الاحتيال بالتحليل، ويُعد التشديد سبباً في طلب الحيلة وأنه من البداية لو يُحكم بعدم وقوع الطلاق بالحلف لا يُصارُ إلى الاحتيال لا بتحليلٍ ولا بغيرهِ[2].

أهم ما نلاحظ على فتوى ابن تيمية وطريقته في الاستدلال:

١ - أن ابن تيمية ذكر مسألة الحلف بالطلاق في سياق حديثه عن الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وقد نَحى في كلتا المسألتين نحو التشدّد فيما يوجب فك الرابطة الزوجية والحفاظ على استقرار وبقاء الأسرة قدر المستطاع، وعدّ ذلك الأقرب إلى مقاصد التشريع.

٢ - الجمع بين الحلف بالطلاق ومسائل الأَيْمان دلالة على أن موضوعهما واحد عند ابن تيميةّ، أو أن الحلف بالطلاق ما هو إلا نوع من أنواع الأيمان، وتناوله يجب أن يكون في هذا السياق وألا نتجاوزه، وكأن ابن تيمية في هذا يشخِّص حال المسلمين في عصره، في استخدامهم الحلف بالطلاق للتأكيد على فعل شيء، أو الامتناع عن شيء، أو حتى حمل الآخرين على فعل أو الامتناع عن فعل شيء. وقد أثّر إلى حد كبير هذا القصد - قصد الناس من الحلف بالطلاق - في تناول ابن تيمية لهذه المسألة وحتى في إعطاء الحكم لها.

٣ - لم يُؤَصِّل ابن تيمية هذه المسألة - والتي قبلها - تأصيلاً أصولياً واضحاً، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكيفية أداء الفعل المشروع أصلاً، هل الأداء على غير الطريقة السُّنِّية (الصحيحة) يوجب الإثم ويوقع الفعل؟ أم يوجب الإثم ولا يوقع الفعل؟! أي إذا كان الحلف بالطلاق منهياً عنه فهل الحلف بالطلاق يوجب الإثم

(١) المصدر السابق، ج٣٣، ص٦٣ - ٦٤.

(٢) قارن مع منهج ابن تيمية الأصولي في الذرائع، انظر البحث، ص١٩٨.

على الحالف ويوقع الطلاق؟ أم يوجب الإثم ولا يوقع الطلاق؟ تماماً مثل الطلاق الثلاث بلفظ واحد هل يوجب الإثم ويوقع الطلاق البائن؟ أم يوجب الإثم ولا يوقع الطلاق؟ مسألة مهمة، وتأصيل لا بُدّ منه، لكن ابن تيمية لم يفصّل أو يُبين هذا التأصيل ولعل عذره أن الجواب الذي يُقدِّمه للمُستَفتي يحرص على أن يكون مباشراً ومفهوماً، لذلك لا يرغب في الدخول في المسائل الأصولية المجردة.

٤ - عند ذكر ابن تيمية لأقوال الصحابة ذكر ابتداءً أنه لم ينقل عنهم نقلاً خاصاً في الحلف، ثم أثناء تفصيله للفتوى نجده يذكر أقوالهم في الحلف والأيمان، وعدّ القول الذي ذهب إليه أنه القول الثابت المعتبر والذي تدل أقوال الصحابة عليه، وهو بهذا يوقع القارئ في توهم أن القول الذي ذهب إليه في الحلف بالطلاق هو قول أكثر الصحابة وهذا غير صحيح، إذ ليس لهم قول في المسألة أصلاً. كذلك فَعَل عند حديثه عن الأيمان المكفرة وأنواعها، واعتبره القول الذي تدل عليه أقوال الصحابة بالجملة. أما عن كلامه بأن هذا قد اشتبه على كثير من علماء المسلمين، وأن بعضهم قد عرف التمييز بين هذا وهذا من الصحابة والتابعين وأنهم أجل قدراً عند المسلمين ممن اشتبه عليهم، كلام عام فهو لا يذكر من هم هؤلاء ولا هؤلاء، ثم من هم هؤلاء الأجل قدراً عند المسلمين؟! ومَن من الصحابة رُوي عنه قول في المسألة؟! فكيف يكون بعضهم قد عَرَفها؟ وهي على كل إطلاقات توهم المستفتي بأن المسألة محسومة، وإن كانت من الناحية الموضوعية والعلمية تحتاج إلى بحث وتحقيق.

٥ - الآيات التي استشهد بها ابن تيمية في كيفية الطلاق، آيات تتحدث عن الصورة النموذجية للطلاق المشروع، وهي آيات معتبرة عند الجميع لكنها ليست في محل النزاع، وحشدها هنا ليس في مكانه - كما نرى - ، فالكل يُسلِّم بأن الطلاق الذي شرعته الشريعة الإسلامية له ضوابط ووسائل معروفة مشهورة، والآيات القرآنية والأحاديث قد بينت هذه الوسائل وهذه الكيفية، لكن السؤال المهم هنا، إذا

طلّق الرجل المسلم زوجته على غير هُدى الآيات والأحاديث، أي على غير الطريقة السنية الشرعية المفترضة، فهل يقع الطلاق أم لا يقع؟! غالب أقوال الفقهاء أن الطلاق يقع ويأثم الرجل. ومن سيذهب إلى عدم وقوع الطلاق بالحلف - كابن تيمية مثلاً - يفترض ألا يُوقِع طلاق الحائض، أو طلاق الغضبان كذلك.

٦ - استخدام القياس عند ابن تيمية في هذه المسألة استخدام مُبْهم، إذ لا يصرِّح به فلا يقول نقيس الحلف بالطلاق على النذر مثلاً لكنه يمارسه عملياً، فقد قاس الطلاق على النذر، وهو قياس - حسب رأينا - غير منسجم لأن النذر فيه إيجاب أمر تركه معصية، فالناذر عندما نذر أراد التقرب إلى اللّه تعالى بنذره، فإن ترك هذا التقرب يُعد معصية، أما الطلاق فليس في تركه معصية بل عدم فعله أولى. وعلى كلٍ فلم يستدل ابن تيمية بالقياس وحده، بل استدل بالآيات والأحاديث أما القياس فجاء عرضاً.

ولا شك في أن الكفارة تلزم عند عدم الوفاء بالنذر كمن يقول يلزمني حج إن فعلت كذا، فعليه الكفارة إن لم يفعل، وهذا باب من أبواب النذر، لكن قياس الطلاق على النذر هنا فيه اضطراب، لأن النذر يكون في القربات فالوفاء به واجب، والكفارة تكون بديلاً عند عدم الوفاء، أما الحلف بالطلاق فلا هو قربة ولا حتى له شبهة القربة، فكيف تجب الكفارة عند عدم الطلاق؟!

٧ - ركّز ابن تيمية كثيراً على القصد، أي قصد الحالف من الحلف بالطلاق، وبيّن أنه لا يقصد الطلاق وبالتالي كيف نوقع طلاقاً لا يقصده صاحبه؟! وهو تبرير معقول ومقبول من جهة، وغير مُنْضبط من جهة ثانية، فما هي الأمور التي يحدِّدها القصد؟ ومتى يجب على القاضي أن يسأل عن هذا القصد؟! وهل كل القضايا ينطبق عليها هذا؟ فالطلاق الصريح مثلاً، إذا قال الرجل واللّه لم أقصد الطلاق، فهل نمنع وقوع الطلاق؟ أم أن القصد هنا لا اعتبار له - وهو رأي جمهور العلماء -

ويكفي التصريح بالطلاق للحكم بالطلاق قضاءً، أما ديانة فالأمر متروك لما بين المُكلَّف وبين اللّه تعالى.

٨ - في هذه المسألة حديث ابن تيمية عن الأيمان وأقسامه شغل الحيِّز الأكبر، وكل الأدلة التي استدل بها هي في الأيمان وأقسامه، وليست مباشرة للحلف بالطلاق، والفتوى مبنية على افتراضين:

الأول: أن الحلف ثلاثة أنواع:

أ. الحلف باللّه وهو المشروع عند الجميع (اليمين المنعقدة المكفَّرة).

ب. الحلف بغير اللّه أو لغير اللّه (يمين غير محترمة ولا تنعقد ولا كفارة فيها باتفاق العلماء، وعلى الحالف الإثم).

ج. الحلف لله: أي أن يحلف بشيء لله تعالى[1].

وقد قسّم ابن تيمية هذا النوع الأخير (المُخْتَلَف فيه أصلاً) إلى نوعين:

ـ ما يكون قصد المكلف فيه التقرب إلى الله.

ـ ما يكون قصد المكلف فيه الحض أو المنع أو التصديق (ومثّل له بالحلف بالنذر والطلاق والعتاق).

---

(١) وقد جعلها ابن تيمية في موضع آخر نوعين فقط، وإن ذكر أنها ثلاثة أقسام، إذ يقول: "إذا حلف الرجل يميناً من الأيمان فالأيمان ثلاثة أقسام:
أحدها: ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالمخلوقات كالكعبة والملائكة ....، فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها ونهي عنها باتفاق أهل العلم.
الثاني: اليمين بالله تعالى كقوله: والله لأفعلن، فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة إذا حنث باتفاق المسلمين، (ثم أدخل القسم الثالث هنا دون إشارة) وأيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف فيها تعظيم الخالق لا الحلف بالمخلوقات كالحلف بالنذر، والحرام، والطلاق، والعتاق". ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٣، ص٦٨.

والتقسيم هنا غير مسلّم فيه أصلاً، فما معنى الحلف لله؟! فإذا حلف إنسان بالرسول ﷺ أو بالكعبة لله فهل يصح الحلف؟! هذا الحلف يعتبره أغلب العلماء حلف منهي عنه ولا يجوز استعماله وهو لا فرق بينه وبين النوع الثاني من الحلف - الحلف بغير اللّه -.

أي أن تصنيف ابن تيمية لوضع الحلف بالطلاق من نوع الحلف لله تصنيف فيه نظر، ثم وضع الحلف بالطلاق مع النذر والعتاق هو كذلك محل نظر. فإذا كان الافتراض الأول غير مسلّم به فنتائجه لا يُعتد بها عند من لا يسلّمون بهذا التقسيم ابتداءً، ولا ينفع بعد ذلك حشد الآيات أو الأحاديث المتعلقة بالأيمان لأنها ليست في محل النزاع.

الافتراض الثاني: هو أن الحلف بالطلاق داخل في أيمان المسلمين، وهو افتراض يلزم منه أن الحلف بالطلاق كان مُستخدماً في عهد الصحابة أو أنه مشروع أصلاً.

يُرد على هذا بأن الحلف بالطلاق لم يشرع للمسلمين أصلاً، ومنهي عنه لقوله ﷺ: "من كان حالفاً فليحلف باللّه أو ليصمت"[1]، كذلك لم يكن هذا الحلف متعارفاً عليه لدى الصحابة - بنص كلام ابن تيمية نفسه - بل هو عُرْف طرأ متأخراً على المسلمين.

٩ - لم يذكر ابن تيمية قول الشيعة في هذه المسألة، على الرغم من أن الفتوى في تعليق الطلاق تُنسب إليهم. وإن كان الفرق بين رأي الشيعة ورأي ابن تيمية هو عدم وجوب الكفارة على الحالف عند الشيعة ووجوبها عند ابن تيمية.

---

(١) أخرجه البخاري في الأيمان، ج٢، ص٩٥١، باب لا تحلفوا بآبائكم. وفي الشهادات، باب كيف يستحلف من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. وأخرجه مسلم في الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله، ج٣، ص١٢٦٧. وأبو داود في الأيمان رقم ٣٢٤٩، باب في كراهية الحلف بالآباء. والترمذي في الأيمان رقم ٥٧٣، باب كراهية الحلف بغير الله عن ابن عمر رضي الله عنهما.

١٠ - خلاصة الفتوى، أن الجمهور يرَون وقوع الطلاق عند الحلف به. وأن الشيعة يرون عدم وقوع الطلاق ولا كفارة على الحالف، أما ابن تيمية فيرى أن الحلف بالطلاق لا يُوقِع الطلاق ويلزم الحالف الكفارة. وعند تنزيل حكم الفتوى على واقعنا المعاصر نرى أن غالب من يحلفون بالطلاق لا يقصدون إيقاعه بل ولا يعرفون حكمه، إضافة إلى أن بعض الناس من غير المتزوجين يحلفون بالطلاق كذلك، فالواضح أن قصد إيقاع الطلاق من الحالف على زوجته قصد غير متوفر، **وغالباً ما ستكون الفتوى باتجاهين:**

أ. **اتجاه التشدّد**، بإلزام الحالف بوقوع الطلاق، صيانة للطلاق من التهاون والتلاعب، وتحقيقاً لمقصد الشارع من جدّية الحديث في الزواج والطلاق، وإغلاقاً لباب التساهل في التلّفظ بالطلاق، وتعليماً للمسلمين ضرورة حفظ ألسنتهم وتَحمّل نتائج أقوالهم.

ب. **اتجاه التساهل في إلزام الطلاق**، ترجيحاً لعدم قصد الطلاق عند الحالف، وحفاظاً على بقاء الأسرة واستقرارها ومراعاة الطرف الثاني في عقد الزواج، وهو الزوجة التي لا دخل لها بما تلفظ به زوجها.

وكلا الاتجاهين له وجاهته وله مبرِّراته، والعُرْف له دور كبير في تبني الفقيه لأحد الاتجاهين، وما نراه - واللّه أعلم - أن فتوى ابن تيمية توضع في سياق الاتجاه الثاني، دون مبالغة في التهوين أو التقليل من وجاهة رأي الاتجاه الأول. وتبقى المسألة خاضعة لظروف الزوج الحالف ولظروف البيئة، يُقَدّرها القاضي فيفتي على حسب ما يراه أقرب لتحقيق مقاصد الشارع. أما إلزام الحالف بالكفارة فلا نرى - واللّه أعلم - وجوبها لعدم قيام الدليل عليها[١].

---

(١) انظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص٤٣٥.

المبحث الثاني

الشروط في العقود

العقود والشروط فيها - العنوان الذي استخدمه ابن تيمية - أو الشروط في العقود، أو الشروط وأثرها في العقود، كلها عناوين تدور حول حرية الإنسان في التعاقد والمقدار المسموح به من الشروط، فهل للمسلمين الحرية في أن يعقدوا من العقود ما يرون، وبالشروط التي يشترطون، وما مدى تأثير هذه الشروط على العقود.

المتتبِّع لأقوال الفقهاء يجد أن مواقفهم مختلفة، والاختلاف يعود لأسباب موضوعية تتعلق بما ورد من نصوص في الشروط والغرَر، وأسباب ذاتية تتعلق بفهم كل منهم للنصوص الواردة، وطريقة الجمع والترجيح بين المُتعارض منها. تعرّض ابن تيمية لهذا الموضوع الفقهي الذي أصبح فيما بعد أحد الموضوعات الرئيسة في ما يسمى بنظرية العقد[1]، وتناوله من الناحية النظرية والعملية فلم يكتف بالتنظير أو الشرح بل ذكر مجموعة من الأمثلة التي تُبين تأثير الشروط في العقود.

تناول هذا الموضوع في أكثر من موضع، أغلبها متناثرة في مجموع الفتاوى، لكن

---

(١) هناك كتاب مطبوع بعنوان نظرية العقد لابن تيمية نشرته دار المعرفة في بيروت، في ٢٥٤ صفحة دون بيان الجامع لأقوال ابن تيمية، ودون مقدمة تبيِّن طريقة جمع الكتاب أو اختيار العنوان، وقد تصفح الباحث الكتاب بالكامل فوجده جمع لرسائل متفرقة أغلبها من مجموع الفتاوى لابن تيمية - الذي جمعه عبد الرحمن النجدي ومطبوع في ٣٧ مجلد - وهي رسائل متفرقة تبدأ بقاعدة في وجوب الإيمان بالله وملائكته، وهناك رسائل عن الزكاة والوقف والكفارات والنذر والنكاح والطلاق والأيمان، وبعض الرسائل عن البيع والتراضي والعقود، ورسائل أخرى متنوعة ككشف أحوال الرافضة، والكتاب ليس خاصاً بالعقود وحدها، ولا يتناسب العنوان مع المحتوى، والعنوان - حسب اجتهادنا - ليس من اصطلاح ابن تيمية إذ لم يستخدم هذا المصطلح في مؤلفاته الأخرى.

الحجم الأكبر لما قاله ابن تيمية موجود في الجزء التاسع والعشرين وما يهمنا تحديداً هو ما جاء في القاعدة الثالثة: في العقود والشروط فيها، فيما يحل منها ويحرم، وما يصح منها ويفسد[1].

وناقش أهم موضوع فيها وهو هل الأصل في العقود المنع والحظر أم الإباحة في الفقه الإسلامي؟! وعدَّ أقوال العلماء فيها قولان والذي يمكن ضبطه فيها قولان، أحدهما: أن يقال: الأصل في العقود والشروط فيها ونحو ذلك الحظر، إلا ما ورد الشرع بإجازته، فهذا قول أهل الظاهر، وكثير من أصول أبي حنيفة تنبني على هذا، وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد[2].

بيّن ابن تيمية الفوارق ما بين أهل الظاهر والحنفية والشافعية، وذكر أدلتهم التي استدلوا بها، لكننا سنعرضها بعد ذكر القول الثاني وهو أن الأصل في العقود والشروط: الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً، عند من يقول به، وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجري على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط. فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه[3].

أي أن هذه المسألة انقسم فيها الرأي إلى مذهبين - كما يرى ابن تيمية [4]-

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٢٦.
(٢) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٢٦.
(٣) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٣٢ - ١٣٣.
(٤) وقد تابعه بعض المُحدثين في هذا الرأي وعدوا المذاهب في المسألة مذهبان: مذهب القلة من الفقهاء وهم الذين لا يطلقون حرية التعاقد، ومذهب جمهور الفقهاء الذين يرون أن الأصل في العقود الجواز والإباحة. انظر البعلي، عبد الحميد محمود: ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، (عمان: مؤسسة الشرق، ط١، ١٩٨٥م)، ص١٦ - ١٧، والحقيقة أن هذا الإطلاق فيه تعميم، والباحث في آراء الفقهاء يرى أنهم مذاهب ثلاثة والله أعلم، وهم :
أ - مذهب المضيقين وهم أهل الظاهر الذين لا يصححون عقداً ولا شرطاً إلا ما ثبت جوازه بنص أو إجماع، وإذا لم يثبت جوازه بنص أو إجماع أبطلوه واستصحبوا الحكم الأصلي الذي قبله وهو المنع.

وهما:

١ - المضيِّقون لحرية الاشتراط في العقود.

٢ - الموسّعون لحرية الاشتراط في العقود.

بيّن ابن تيمية مراتب المضيِّقين من حرية التعاقد فقال:"أما أهل الظاهر فلم يصححوا لا عقداً ولا شرطاً إلا ما ثبت جوازه بنص أو إجماع، وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضي أنه لا يصحّح في العقود شروطاً يخالف مقتضاها في المطلق. وإنما يصحّح الشرط في المعقود عليه إذا كان العقد مما يمكن فسخه[1]، والشافعي يوافقه على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل، لكنه يستثني مواضع للدليل

= ب - مذهب المتوسطين وهم أصحاب نظرية مقتضى العقد، والمراد بمقتضى العقد مجموعة الالتزامات التي يستلزمها العقد، فيعد العاقد مكلفاً بها دون حاجة إلى اشتراطها عليه صراحة من قبل العاقد الآخر، حيث نظمها الشارع آثاراً للعقد الذي ينشئها بحسب الحاجة. ومثاله التزام البائع بتسليم المبيع وبضمان العيب، والتزام المشتري بدفع الثمن في عقد البيع وغيرها من الالتزامات التي لا حاجة لذكرها فهي من مقتضى العقد. انظر الزرقا، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام، (دمشق: مطابع ألف باء الأديب، ط٩، ١٩٦٧م)، ج١، ص٤٤٣. وهذا الاتجاه يمكن أن يدخل فيه المذاهب الثلاثة: الحنفية والشافعية والمالكية وإن كانوا ليسوا على مرتبة واحدة، فالحنفية أكثرهم تمسكاً بنظرية مقتضى العقد، حيث القياس عندهم فساد كل الشروط ما عدا الشرط الذي يقتضيه العقد، ولم يجيزوا الشرط الملائم للعقد والذي جرى به التعامل بين الناس إلا على سبيل الاستحسان. ثم الشافعية وهم أكثر مرونة وتوسعاً من غيرهم، فقد اعتبروا الشرط الذي فيه مصلحة للعقد والشرط الذي تدعو الحاجة إليه غير مخالف لنظرية مقتضى العقد وإن لم يكن من مقتضاه. ثم المالكية وهم أكثر مرونة من الشافعية، حيث جعلوا الأصل في الشروط الصحة، فصححوا كل شرط يقتضيه العقد، وكل شرط لا يناقض مقتضى العقد. انظر للمزيد المصدر السابق، ج١، ص٤٧٥ - ٤٨٥.

ج - مذهب الموسعين وهم الحنابلة إذ الأصل عندهم في العقود والشروط الجواز والصحة ولا يحرم منها ولا يبطل إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص أو إجماع أو قياس صحيح.

(١) وقد ذكر ابن تيمية أمثلة كثيرة لهذا بقوله: "ولهذا أبطل أن يشترط في البيع خيار، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال. ولهذا منع بيع العين المؤجرة...، ولم يصحح في النكاح شرطاً أصلاً، لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ، ولهذا لا ينفسخ عنده بعيب أو إعسار أو نحوها، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقاً. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٢٧ - ١٢٨.

الخاص، ... وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول؛ لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي، وهؤلاء الفِرق الثلاث يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم، لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة، ولما يفهمونه من معاني النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر"[1].

أي أن ابن تيمية لم يَفُته التفريق بين آراء المضيّقين لحرية التعاقد فيما بينهم. وقبل أن ينتقل إلى رأي الفريق الثاني ذكر الأدلة التي استدل بها المضيّقون فقال: "وعمدة هؤلاء: قصة بريرة المشهورة، وهو ما خرجاه في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءتني بريرة فقالت: كاتبت أهلي على تسع أواق، في كل عام أوقية، فأعينيني. فقلت: إن أحب أهلك أن أعدّها لهم، ويكون ولاؤك لي فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم، فأبوا عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون لهم الولاء، فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال: خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق"[2].

أي أن الدليل الأول للمضيّقين من حرية اشتراط الشروط في العقود هو حديث"ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"، وقد ذكر ابن تيمية أن المضيّقين استدلوا من هذا الحديث بوجهين أحدهما: أن كل شرط ليس في القرآن

---

(١) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٢٦ - ١٢٩.

(٢) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٢٩ - ١٣٠، هذا الحديث أخرجه البخاري عن عائشة في كتاب الشروط، ج٢، ص٧٥٩. وج٢، ص٩٠٤. وج٢، ص٩٧٢. وانظر مسلم، ج٢، ص١١٤٢. والنسائي، ج٢، ص١٩٥.

ولا في الحديث ولا في الإجماع، فليس في كتاب الله، ثانيهما: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي موجب العقد على اشتراط الولاء؛ لأن العلة فيه كونه مخالفاً لمقتضى العقد، وذلك: لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع، فيعتبر تغييرها لما أوجبه الشرع بمنزلة تغيير العبادات[1].

واحتجوا بأن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط[2]. انتقل بعدها للقول الثاني وهو أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دلّ الشرع على تحريمه وبطلانه، وقد ذكر أن هذا القول تقوم عليه أصول أحمد وأن مالكاً قريب منه "وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها يثبته بدليل خاص من أثر أو قياس؛ لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص، وكان قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة ما لا تجده عند غيره من الأئمة، فقال بذلك، وبما في معناه قياساً عليه"[3].

ثم ذكر بعض الأمثلة الفقهية التي نتجت عن التوسع في حرية الاشتراط، وهي أمثلة مروية عن أحمد ويوافقه ابن تيمية عليها ومنها:

١ - يجوز للبائع أن يستثني بعض منفعة المبيع، كخدمة العبد وسكنى الدار ونحو ذلك، إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استبقاؤها في ملك الغير.

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢٩، ص١٣٢ـ ١٣٣.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط والحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين في كتاب "علوم الحديث"، وقد اختلف في صحته قال ابن القطان: وعلته ضعف أبي حنيفة في الحديث. انظر الطبراني، أبو القاسم سليمان بن محمد: المعجم الأوسط، (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ)، ج٤، ص٣٣٥. وانظر نصب الراية، ج٤، ص١٧١٨. قال عنه ابن تيمية: "وقد ذكره جماعة من المصنّفين في الفقه ولا يوجد في شيء من دواوين الحديث. وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا يعرف وأن الأحاديث الصحيحة تعارضه". ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٣٢.

(٣) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٣٢ - ١٣٣.

٢ - يجوز للمعتق أن يستثني خدمة العبد مدة حياته أو حياة السيد أو غيرهما.

٣ - يجوز أن يعتق الرجل أَمَتَهُ ويجعل عتقها صَداقها.

٤ - يجوز للواقف إذا أوقف شيئاً أن يستثني منفعته وغلّته جميعها لنفسه مدة حياته.

٥ - يجوز استثناء بعض المنفعة في العين الموهوبة والصداق وفدية الخلع، والصلح على القصاص ونحو ذلك من أنواع إخراج الملك.

٦ - يجوِّز أحمد في النكاح عامة الشروط التي للمُشترِط فيها غرض صحيح لما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: إن أحق الشروط أن توفوا به: ما استحللتم به الفروج[1]. ومن قال بهذا الحديث قال إنه يقتضي أن الشروط في النكاح أوكد منها في البيع والإجارة. وهذا مخالف لقول من يصحح الشروط في البيع دون النكاح. فيجوِّز أحمد أن تستثنى المرأة ما يملكه الزوج بالإطلاق فتَشتَرط أن لا تسافر معه ولا تنتقل من دارها، وتزيد على ما يملكه بالإطلاق، فتشترط أن تكون مخلية به، فلا يتزوج عليها ولا يتسرّى.

٧ - ويجوز أن يشترط كل واحد من الزوجين في الآخر صفة مقصودة، كاليَسار والجمال ونحو ذلك، ويملك الفسخ بفواته.

٨ - يجوز أن يشترط على المشتري فعلاً أو تركاً في المبيع مما هو مقصود للبائع، أو للمبيع نفسه[2].

علق ابن تيمية على الأمثلة السابقة بقوله: "وجماع ذلك: أن الملك يستفاد به

---

(١) أخرجه البخاري، ج٢، ص٩٧٠. ومسلم، ج٢، ص١٠٢٥. والترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الصحيح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج٣، ص٤٣٤.

(٢) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٣٣ - ١٣٧.

تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع، وجوَّز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه، جوّز أيضاً استثناء بعض التصرفات، وعلى هذا فمن قال: هذا الشرط ينافي العقد، قيل له: أينافي مقتضى العقد المطلق أو مقتضى العقد مطلقاً، فإن أراد الأول فكل شرط كذلك وإن أراد الثاني لم يسلّم له، وإنما المحذور أن ينافي مقصود العقد كاشتراط الطلاق أو اشتراط الفسخ في العقد"[1].

يؤكد ابن تيمية هنا على أن الشروط التي تنافي مقتضى العقد تكون صحيحة، حتى وإن قيّدت بعض تصرفات العاقد، شريطة ألا تنافي هذه الشروط مقصود العقد كله. يختار ابن تيمية القول الثاني وهو أن الأصل في العقود الجواز والإباحة ويقرّر هذا بقوله: "هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار مع الاستصحاب"[2].

وقد استدل ابن تيمية على صحة ما ذهب إليه بالقرآن الكريم والسنة والاعتبار.

أولاً: الدليل من القرآن:

استدل بجملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، والعقود هي العهود، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا﴾ [الأنعام: ١٥١]، وبقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾[الإسراء: ٣٤]، "فقد أمر الله سبحانه بالوفاء بالعقود وهذا عام وكذلك أمر بالوفاء بعهد الله وبالعهد، وقد دخل في ذلك ما عقده المرء على نفسه، فدل على أن عهد الله يدخل فيه ما عقده المرء على نفسه، وإن لم يكن الله قد أمر بذلك المعهود عليه نفسه قبل العهد كالنذر والبيع إنما أمر بالوفاء به، ولهذا قرنه بالصدق في قوله

---

(١) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٣٧ - ١٣٨

(٢) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٣٨.

تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا﴾[الأنعام: ١٥٢]، لأن العدل في القول خبر يتعلق بالماضي والحاضر والوفاء بالعهد يكون في القول المتعلق بالمستقبل[١].

كذلك استدل بقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلا تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ. وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُم﴾[النحل: ٩١-٩٢]، والأَيْمان جمع يمين، وكل عقد فإنه يمين قيل سمُي بذلك لأنهم كانوا يعقدونه بالمصافحة باليمين[٢].

وقد استطرد ابن تيمية بعد ذكر هذه الآية في الحديث عن الهدنة والعهد. خلاصة الاستدلال بالآيات السابقة هو أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالوفاء بالعقود عموماً، وأي شرط في العقد يُعدّ التزام وعهد يجب الوفاء به أي أن ما يعقده المرء - وإن لم يكن الله قد أمر بتلك العقود نفسها - يجب الوفاء به.

ثانياً: الدليل من السنة:

استدل ابن تيمية بأحاديث يمكن تقسيمها إلى اتجاهين، اتجاه في الكلام العام عن حرمة الغدر، واتجاه في جواز الصلح والاشتراط، فقد بيّن ابن تيمية أن الأحاديث في هذا كثيرة مثل ما في الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٣٨.

(٢) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٣٩.

فجر[1]. والشاهد من الحديث "وإذا عاهد غدر" أي أن الغدر لا يجوز من المسلم، ويعدّ ابن تيمية عدم الوفاء بالشروط التي في العقد من باب الغدر ويستدل بأحاديث كثيرة كلها في تحريم الغدر[2]، وقد علق عليها بقوله: "وكل من شرط شرطاً ثم نقضه فقد غدر فقد جاء في الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود وبأداء الأمانة ورعاية ذلك والنهي عن الغدر ونقض العهود والخيانة والتشديد على من يفعل ذلك"[3].

وقد استدل من جملة الأحاديث السابقة على أن جنس الوفاء ورعاية العهد مأمور به وبالتالي فإن "الأصل صحة العقود والشروط، إذ لا معنى للتّصحيح إلا ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده، ومقصود العقد هو الوفاء به فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود دل على أن فيها الصحة والإباحة"[4].

انتقل ابن تيمية بعدها للأحاديث العامة في الصلح والاشتراط وذكر حديث: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً والمسلمون على

---

(١) أخرجه البخاري، ج١، ص٢١. ومسلم في كتاب الأيمان، ج١، ص٧٨. والترمذي، ج٥، ص١٩.

(٢) مثل:

١ - ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة.

٢ - لكل غادر لواء عند استه يوم القيامة.

٣ - لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به بقدر غدرته ألا ولا غادر أعظم غدرة من أمير عامة.

٤ - كان رسول الله إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله وفيمن معه من المسلمين خيراً ثم قال: اغزوا باسم الله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا...

٥ - ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً ثم أكل ثمنه ورجل استأجر فاستوفى منه ولم يعطه أجره. ٦ - إن أحق الشروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج.

انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٤٥.

(٣) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٤٥ - ١٤٦.

(٤) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٤٦.

شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً[1]، وبين ابن تيمية أن الحديث فيه ضعف[2]، لكنه علّق بقوله "وهذه الأسانيد وإن كان الواحد منها ضعيفاً فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضاً"[3]. وقد وجّه المعنى المقصود من الحديث توجيهاً حسناً بيّن فيه المقصود من الشروط في العقود وحدودها بقوله: "فإن المُشْتَرِط ليس له أن يبيح ما حرمه الله ولا يحرم ما أباحه الله، فإن شرطه حينئذ يكون مبطلاً لحكم الله، وكذلك ليس له أن يسقط ما أوجبه الله، وإنما المُشْتَرِط له أن يوجب بالشرط ما لم يكن واجباً بدونه، فمقصود الشروط وجوب ما لم يكن واجباً ولا حراماً وعدم الإيجاب ليس نفياً للإيجاب حتى يكون المشترط مناقضاً للشرع، وكل شرط صحيح فلا بد أن يفيد وجوب ما لم يكن واجباً، فإن المتبايعين يجب لكل منهما على الآخر من الإقباض ما لم يكن واجباً ويباح أيضاً لكل منهما ما لم يكن مباحاً ويحرم على كل منهما ما لم يكن حراماً، وكذلك على المتآجرين والمتناكحين"[4].

ثم بيّن أن هذا المعنى هو الذي أوقع بعضهم في التشدد في عدم قبول حرية الاشتراط في العقود، "وهذا المعنى هو الذي أوهم من اعتقد أن الأصل فساد الشروط قال لأنها إما أن تبيح حراماً أو تحرم حلالاً أو توجب ساقطاً أو تسقط واجباً وذلك لا يجوز إلا بإذن الشارع، وقد وردت شبهة عند بعض الناس حتى توهّم أن هذا الحديث متناقض وليس كذلك بل كل ما كان حراماً بدون الشرط فالشرط لا يبيحه كالربا وكالوطء في ملك الغير وكثبوت الولاء لغير المعتق، وأما ما كان مباحاً بدون

---

(١) أخرجه أبو داود، ج٣، ص٣٠٤. والبيهقي، ج١٠، ص١٥٠.

(٢) فقد ذكر أن كثير بن زيد أحد رواة الحديث، قد ضعّفه يحيى بن معين في رواية عنه، كذلك ذكر ابن تيمية أن للحديث رواية أخرى يرويها الترمذي والبزاز عن كثير بن عمرو وهي كذلك ضعيفة لضعف كثير بن عمرو، فقد ضعفه الجماعة وضرب أحمد على حديثه في المسند فلم يحدّث به. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٤٧.

(٣) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٤٧.

(٤) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٤٨.

الشرط فالشرط يوجبه كالزيادة في المهر والثمن المرهن وتأخير الاستيفاء ،... وأما ما أباحه الله في حال مخصوصة ولم يبحه مطلقاً فإذا حوّله الشرط عن تلك الحال لم يكن الشرط قد حرّم ما أحلّه الله، وكذلك ما حرّمه الله في حال مخصوصة ولم يحرمه مطلقاً لم يكن الشرط قد أباح ما حرّمه الله[1].

ثالثاً: الاعتبار:

وهو من وجوه:

أ – أن العقود والشروط من باب الأفعال العادية والأصل فيها عدم التحريم، فيُستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[الأنعام: ١١٩]، فالآية نصّ عام في الأعيان والأفعال فإذا لم تكن الشروط في العقود حراماً لم تكن فاسدة لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة، فيكون فعلها إما حلالاً وإما عفواً[2].

ب – الأصل في العقود رضا المتعاقدين وموجب الرّضا هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد لأن الله تعالى قال: ﴿ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، وقال: ﴿ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً﴾[النساء: ٤]، فعلّق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء بشرطه فدلّ على أنه سبب له وهو حكم معلق على وصف مشتق مناسب فدلّ على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم[3].

ج – العقد له حالان حال إطلاق وحال تقييد، وفرق بين العقد المطلق وبين

---

(١) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٤٨ – ١٤٩.
(٢) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٥٠. وقد فصّل وأطال الشرح لهذا المعنى.
(٣) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٥٥.

المعنى المطلق من العقود، فإذا قيل إن الشرط في العقد ينافي مقتضى العقد، لا بدّ من تفصيل المقصود فإن أُريد أنه ينافي العقد المطلق فكذلك كل شرط زائد وهذا لا يضره وإن أريد ينافي مقتضى العقد المطلق والمقيد احتاج إلى دليل على ذلك وإنما يصح هذا إذا نافى مقصود العقد[1].

فإن العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صوره وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود فقد جمع بين المتناقضين بين إثبات المقصود ونفيه فلا يحصل شيء، والشروط الفاسدة قد تبطل لكونها قد تنافي مقصود الشارع فإذا كان الشرط منافياً لمقصود العقد كان العقد لغواً، وإذا كان منافياً لمقصود الشارع كان مخالفاً لله ورسوله، فأما إذا لم يشتمل على واحد منهما فلم يكن لغواً ولا اشتمل على ما حرمه الله ورسوله فلا وجه لتحريمه، بل الواجب حله لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون إليه، إذ لولا حاجتهم إليه لما فعلوه فإن الإقدام على الفعل مظنّة الحاجة إليه، ولم يثبت تحريمه فيباح لما في الكتاب والسنة مما يرفع الحرج[2].

د - العقود والشروط لا تخلو إما أن يقال: لا تحل ولا تصح إن لم يدل على حلها دليل شرعي خاص من نص أو إجماع أو قياس، أو يقال: لا تحل حتى يدل

---

(١) ذكر ابن تيمية في موضع آخر رده على منافاة مقتضى العقد بقوله: "وكذلك من قال من أصحابنا - يعني الحنابلة - إن الشروط التي هي من مقتضى العقد لا يصح اشتراطها، أو قال تفسد حتى قال بعض أصحاب الشافعي إذا قال زوّجتك على ما أمر الله به من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان كان النكاح فاسداً لأنه شرط فيه الطلاق، فهذا كلام فاسد جداً، فإن العقود إنما وجبت موجباتها لإيجاب المتعاقدين لها على أنفسهما، ومطلق العقد له معنى مفهوم، فإذا أطلق كانا قد أوجبا ما هو المفهوم منه، فإن موجب العقد هو واجب بالعقد كموجب النذر". ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص٣٤٦. كذلك ذكر نفس الكلام في موضع آخر بقوله: "وكذلك من قال من أصحاب أحمد: إن الشروط التي هي من مقتضى العقد لا يصح اشتراطها أو قد تفسده، حتى قال بعض أصحاب الشافعي...، فإن العقود إنما وجبت موجباتها لإيجاب المتعاقدين ما على أنفسهما ... وإنما أوجب الوفاء بالعقود كما وجب الوفاء بالنذر". المصدر السابق، ج٢٠، ص١٥٥ - ١٥٦.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٢٩، ص١٥٦.

على حلها دليل سمعي وإن كان عاماً، أو يقال: تصح ولا تحرم إلا أن يحرمها الشارع بدليل خاص أو عام.

والقول الأول باطل لأن الكتاب والسنة دلاّ على صحة العقود والقبوض التي وقعت في حال الكفر وأمر الله بالوفاء بها، وأما إن قيل لا بد من دليل شرعي يدل على حلها سواء كان عاماً أم خاصاً فعنه جوابان، أحدهما: المنع، والثاني: أن الأدلة الشرعية العامة قد دلت على حل العقود والشروط جملة إلا ما استثناه الشارع، أما القول الثاني فيرد عليه بأن المقصود هو وجوب الوفاء بالعقود وعلى هذا التقدير فوجوب الوفاء بها يقتضي أن تكون مباحة، فإنه إذا وجب الوفاء بها لم تكن باطلة وإذا لم تكن باطلة كانت مباحة، فلا يبقى إلا القول الثالث وهو بقاء العقود والشروط على أصل الإباحة لأنها من المعاملات لا من العبادات[1].

هذا ملخص للأدلة التي سمّاها ابن تيمية الاعتبار، وهي متضمنة الرد على بعض أدلة الفقهاء القائلين بحرمة الاشتراط في العقود شروطاً ليست في كتاب الله. ولإيضاح الأمر أكثر يُبيّن الباحث رأي الظاهريّة في حرية الاشتراط في العقود بذكر أهم دليل عندهم وكيفية رد أو توجيه ابن تيمية لهذا الدليل. يستدل الظاهرية بحديث "ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"[2]، وهم يقفون عند المعنى الظاهر من الحديث فكل شرط ليس في القرآن ولا في الحديث ولا في الإجماع فليس في كتاب الله وبالتالي فهو باطل، لأن اشتراط شرط ليس في كتاب الله تعدّ لحدود الله وزيادة في الدين، والله تعالى يقول: ﴿ اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[المائدة: ٣]، ويقول تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[الطلاق: ١]، يقول ابن حزم: "فإن ذُكِر الشرط في حال عقد البيع

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢٩، ص١٥٦ - ١٧٩. انظر للمزيد محمد، عباس: الاشتراط لمصلحة الغير في الفقه الإسلامي والقانون المقارن، (جدة: مكتبة عُكاظ، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص١٢٠ - ١٢٤.

(٢) سبق تخريجه، ص٢٤٤.

فالبيع باطل مفسوخ والشرط باطل، أيّ شرط كان لا تحاش شيئاً، إلا سبعة شروط[1]، ويذكر ابن حزم الشروط السبعة، ويبين أن سبب تصحيحه لها كون النص قد جاء بها.

قد وجّه ابن تيمية هذا الدليل بقوله: "وهذا الحديث الشريف المستفيض الذي اتفق العلماء على تلقّيه بالقبول، اتفقوا على أنه عام في الشروط في جميع العقود، ليس ذلك مخصوصاً عند أحد منهم بالشروط في البيع[2].

ثم ناقش المعنى المقصود والمفهوم من الحديث حيث إن الشرط يراد به المصدر تارة والفعل أخرى،... والمراد هنا والله أعلم الشروطِ لا نفس المتكلم، ولهذا قال وإن كان مائة شرط، أي وإن كان مائة مشروط وليس المراد تعديد التكلّم بالشرط، وإنما المراد تعديد المشروط والدليل على ذلك قوله: كتاب الله أحق وشرط الله أوثق، أي كتاب الله أحق من هذا الشرط وشرط الله أوثق منه، وهذا إنما يكون إذا خالف ذلك الشرط كتاب الله وشرطه، بأن يكون المشروط مما حرمه الله تعالى، وأما إذا كان المشروط مما لم يحرمه الله فلم يخالف كتاب الله وشرطه حتى يقال كتاب الله أحق وشرط الله أوثق، فيكون المعنى من اشترط أمراً ليس في حكم الله أو في كتابه بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه و يجب بالشرط، فانظر إلى المشروط إن كان فعلاً أو حكماً فإن كان الله قد أباحه جاز اشتراطه ووجب، وإن كان الله تعالى لم يبحه لم يجز اشتراطه، فإذا شرط الرجل أن لا يسافر بزوجته فهذا المشروط في كتاب الله، لأن كتاب الله يبيح أن لا يسافر بها، فإذا شرط عدم السفر فقد شرط مشروطاً مباحاً في كتاب الله. فمضمون الحديث أن المشروط إذا لم يكن من الأفعال المباحة أو يقال

(١) أبو محمد علي بن أحمد، ابن حزم: المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت)، ج٨، ص٤١٢.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣١، ص٢٨.

ليس في كتاب الله أي ليس في كتاب الله نَفْيه[1].

أي أنه من غير الممكن أن يكون مقصود قوله ﷺ: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"،كل شرط لم يرد في القرآن بنصه فهو باطل، إذ إنه أضيق تفسير. والمعنى الذي يذهب إليه ابن تيمية من قوله: "ليس في كتاب الله" أي ليس في كتاب الله تحريمه،وهو المعنى الذي يفهمه الحنابلة ومن وافقهم من الموسّعين لحرية الاشتراط في العقود، وهو ما نراه أقرب للصواب.

أمثلة لجواز الاشتراط في العقود:

ذكر ابن تيمية بعض الأمثلة التي يجوز فيها الاشتراط في العقود منها:

١ - استثناء بعض منفعة المبيع، "يجوز لكل من أخرج عيناً من ملكه بمعاوضة كالبيع والخلع أو تبرع كالوقف والعتق أن يستثني بعض منافعها"[2]، أي يجوز استثناء بعض منفعة المبيع، لكن بشرط أن تكون معلومة "فإن كان مما لا يصلح فيه الغرر كالبيع فلا بد أن يكون المستثنى معلوماً"[3].

فابن تيمية يرفض أن يكون مقصود عقد البيع التسليم الفوري فموجب العقد

---

(١) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٦٠ - ١٦١.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٦٨.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها. ويستدل لهذا بما رواه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي عن جابر بن عبد الله أنه كان على جمل له قد أعيي فأراد أن يسيبه، قال فلحقني النبي ﷺ فدعا لي وضربه. فسار سيراً لم يسر مثله، فقال: "بعنيه بأوقية"، قلت: لا، ثم قال: "بعنيه" فبعته بأوقية، واشترطت حملانه إلى أهلي فلما بلغت أتيته بالجمل، فنقدني ثمنه، ثم رجعت فأرسل في أثري، فقال: أتراني ما كستك لآخذ جملك؟ خذ جملك ودراهمك فهو لك". سنن أبي داود، ج٣، ص٢٨٣. يعد هذا الحديث عمدة الحنابلة والمالكية كذلك فيما صححوه من الشروط المقارنة للعقود. فبناء عليه صحح الحنابلة اشتراط منفعة البائع في المبيع، بشرط أن تكون المنفعة معلومة، كما صححوا اشتراط البائع نفع المبيع مدة معلومة، كأن يبيع داراً ويستثني سكناها شهراً.

إما أن يكون ما أوجبه الشارع بالعقد أو ما أوجبه المتعاقدين على أنفسهما، وكلاهما منتف، فلا الشارع أوجب أن يكون كل بيع مستحق التسليم عقب العقد، ولا العاقدان التزما ذلك، بل تارة يعقدان العقد على هذا الوجه كما إذا باع معيناً بدين حال، وتارة يشترطان تأخير تسليم الثمن كما في السّلم، وكذلك في الأعيان. وقد يكون للبائع مقصود صحيح في تأخير التسليم كما كان لجابر حين باع بعيره من النبي ﷺ واستثنى ظهره إلى المدينة، ولهذا كان الصواب أنه يجوز لكل عاقد أن يستثني من منفعة المعقود عليه مالَه فيه غرض صحيح، كما إذا باع عَقاراً واستثنى سكناه مدة، أو دوابه واستثنى ظهرها، أو وهب ملكاً واستثنى منفعة، أو أعتق العبد واستثنى خدمته مدة[1].

٢ - الشروط في النكاح، وقد ذكر ابن تيمية هذا المثال في أكثر من موضع وبأكثر من طريقة، مرة بطريقة التنظير، ومرة عن طريق الإجابة على الأسئلة الموجهة إليه (فتاوى). يدور محور استدلال ابن تيمية على حديث عقبة بن عامر عن النبي ﷺ أنه قال:"إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"[2]. فالنص يدل على أن الوفاء بالشروط في النكاح أولى منه بالوفاء بالشروط في البيع، فإذا كانت الشروط الفاسدة في البيع لا يلزم العقد بدونها، بل إما أن يبطل العقد، وإما أن يثبت الخيار لمن فات غرضه بالاشتراط إذا بطل الشرط، فكيف بالمشروط في النكاح؟![3].

فبداية يقرّر ابن تيمية ألا فرق بين الشروط في البيع والشروط في النكاح، بل الوفاء بشروط النكاح أولى، فالصواب عند ابن تيمية أن كل شرط إذا كان مباحاً يكون لازماً ويجب الوفاء به، وإذا لم يُوف به ثبت الفسخ، لا فرق بين البيع والنكاح، وهو بهذا يرد على من يقول النكاح لا يقبل الفسخ، ويوضّح هذا بمثال المهر فيقول:

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٥٤٤ - ٥٤٥.
(٢) سبق تخريجه، ص ٢٤٦.
(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٤، ص١٢٥.

والمقصود هنا أن مقتضى الأصول والنصوص أن الشرط يلزم إلا إذا خالف كتاب الله، وإذا كان لازماً لم يلزم العقد بدونه، فالمسلمون كلهم يجوِّزون أن يُشْترط في المهر شيئاً معيناً، مثل هذا العبد، وهذه الفرس، وهذه الدار، لكن يقولون إذا تعذر تسليم المهر لزم بدله فلم يملك الفسخ، وإن كان المنع من جهته، وهذا ضعيف، مخالف للأصول، فإن لم يقل بامتناع العقد فقد يتعذر تسليم العقد، فلا أقل من أن تمكّن المرأة من الفسخ؛ فإنها لم ترض وتبح فرجها إلا بهذا، فإذا تعذر فلها الفسخ"[1].

يردّ ابن تيمية على من يفرّق بين النكاح والبيع بعدم الفسخ بفوات الشرط الصحيح، وبالصحة مع الشرط الفاسد في النكاح بخلاف البيع بأن "هذا ليس له أصل في كلام الشارع ألبتة، بل متى كان الشرط صحيحاً وفات، فلمشترطه الفسخ،... وأما صحته مع الشرط الفاسد، فالأصل فيه تقدير المهر وليس هذا شرطاً فاسداً، بدليل أن الشرط الفاسد لا يحل اشتراطه، وهذا النكاح حلال، فلو تزوجها ولم يفرض مهراً، لكن على عادة الناس أنه لا بد لها من مهر، إما أن يتراضيا، وإما أن يكون لها مهر نسائها، فهذا النكاح حلال ليس فيه شرط فاسد. فمن ذَيْنك القياسين الفاسدين فرّقوا بين النكاح والبيع، وألزموا الناس بنكاح لم يرضوا به، وإن شرطوا فيه شرطاً صحيحاً"[2].

يؤكد ابن تيمية في موضع آخر[3] على التفريق ما بين عدم تحديد المهر وبين عدم المهر، فعدم تحديد المهر لا يُعد شرطاً فاسداً بينما عدم المهر يعد شرطاً فاسداً، ويذكر أن للعلماء في هذه الشروط ثلاثة أقوال:

١. عدم صحة النكاح، وهو أحد قولي مالك وأحمد.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص٣٥١، ويرد ابن تيمية على من يقول إن المهر ليس هو المقصود الأصلي بأن كل شرط في العقد فهو مقصود وأن المهر في النكاح أوْكد من الثمن في البيع.

(٢) المصدر السابق، ج٢٩، ص٣٥٣ - ٣٥٤.

(٣) تحت عنوان باب الشروط في النكاح؛ ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٢، ص١٥٧.

٢. يصح النكاح ويبطل الشرط، وهو مذهب أبي حنيفة.

٣. يبطل نكاح الشغار والمتعة، ونكاح التحليل المشروط في العقد، ويصح النكاح مع المهر المحرم ومع نفي المهر، وهذا مذهب الشافعي وهو الرواية الثانية عن أحمد[1].

ثم علّق على هذه الأقوال بأن النكاح إذا قيل بصحته ولزومه فإما أن يقال بذلك مع الشرط المحرّم الفاسد، وهذا خلاف النص والإجماع، وإما أن يقال به مع إبطال الشرط، فيكون ذلك إلزاماً للعاقد بعقد لم يرض به ولا ألزمه الله به،... وإذا كان كذلك فالنكاح المشروط فيه شرطاً لم يلزم الشارع صاحبه أن يعقده بدون ذلك الشرط، ولا هو التزم أن يعقده مجرداً عن الشرط، فإلزامه بما لم يلتزمه هو ولا ألزمه به الشارع إلزام للناس بما لم يلزمهم الله به ولا رسوله، وذلك لا يجوز، ولأن الشروط في النكاح أوكد منها في البيع[2].

يورد ابن تيمية بعد ذلك إجابات على شكل فتاوى تتعلق بالشروط في النكاح وهي إجابات مباشرة، من هذه الفتاوى:

١ - سئل عن رجل تزوج بامرأة فشُرط عليه عند النكاح أنه لا يتزوج عليها ولا ينقلها من منزلها. فأجاب بصحة هذه الشروط وما في معناها، وفي حال عدم إيفاء الزوج بهذه الشروط كأن يتزوج عليها فلها الحق في فسخ النكاح[3].

٢ - سئل عمّن اشتُرِط عليه ألا يتزوج على الزوجة ولا يتسّرى، بأن كانت الشروط قبل العقد واتفقا عليها ولم يكتبا أو يذكرا في العقد. فأجاب بصحة هذه

(١) انظر المصدر السابق، ج٣٢، ص١٥٨.
(٢) المصدر السابق، ج٣٢، ص١٥٩ - ١٦٠.
(٣) انظر المصدر السابق، ج٣٢، ص١٦٤ - ١٦٥. وقد بين الخلاف في هذا الفسخ في توقفه على حكم الحاكم من عدمه.

الشروط ولزومها ما لم يبطلها الزوجان.

٣ - سئل عن رجل اشترط عليه بالشهود ألا يسكنها منزل أبيه، فكانت مدة السكنى منفردة، وهو عاجز عن ذلك، فهل يجب عليه ذلك، وهل لها أن تفسخ النكاح؟ فأجاب أنه لا يجب عليه ما دام عاجزاً، وليس لها أن تفسخ النكاح.

٤ - سئل عن رجل تزوج وشرطوا عليه في العقد أن كل امرأة يتزوج بها تكون زوجته الأولى طالقاً، وكل جارية يتسرى بها تعتق عليه، ثم إنه تزوج وتسرى فما الحكم؟ فأجاب بأن هذا الشرط غير لازم في مذهب الشافعي، ولازم في مذهب أبي حنيفة، متى تزوج وقع به الطلاق، ومتى تسرى عتقت عليه الأمة، وكذلك مذهب مالك، وأما مذهب أحمد فلا يقع به الطلاق ولا العتاق لكن إذا تزوج وتسرى كان الأمر بيدها: إن شاءت أقامت معه وإن شاءت فارقته(١).

أهم ما نُلاحظ على طريقة تناول ابن تيمية للعقود والشروط فيها:

١- العنوان الذي اختاره ابن تيمية وهو العقود والشروط فيها، عنوان موفّق ومعبِّر، وبقي شرح ابن تيمية في إطار العقود على الرغم من الاستطرادات الكثيرة.

٢- جوهر موضوع العقود والشروط فيها هو بيان هل الأصل في العقود المنع والحظر أم الإباحة؟ وهذا ما جعل ابن تيمية يبدأ حديثه وشرحه بالإجابة على هذا السؤال مبيناً الآراء في المسألة، وهما قولان:

أ. الأصل في العقود والشروط المنع والحظر.

ب. الأصل في العقود والشروط الإباحة.

وقد عدَّ أهل الظاهر والحنفية والشافعية وطائفة من المالكية والحنابلة مع الرأي

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٣٢، ص١٦٦ - ١٦٩.

الأول، أما الرأي الثاني فهو رأي الحنابلة ومالك قريب منهم. وقد فرَّق ابن تيمية ما بين أهل الظاهر والحنفية والشافعية وبيّن أنهم مراتب، لكن مجرَّد جعل الحنفية والشافعية مع أهل الظاهر يُوهم بالتقارب فيما بينهم، ونحسب أنه من غير المناسب ضم رأي الحنفية والشافعية مع أهل الظاهر لا في التنظير ولا في التطبيق الفقهي، وأن الأنسب والله أعلم أن يُجعل للحنفية والشافعية مرتبة وسط ما بين أهل الظاهر المضيّقين والحنابلة الموسّعين لحرية الاشتراط.

٣ - ذكر ابن تيمية رأي المضيقين لحرية الاشتراط في العقود ورد على أدلتهم قبل أن يذكر أدلة الفريق الثاني "الموسِّعون" الذي يؤيده ابن تيمية، وفي رده على الفريق الأول اكتفى بتوجيه معنى حديث "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل" حيث ذكر ردّه على ما فهمه أهل الظاهر من ظاهر الحديث، ولم يذكر هنا أن الحديث متواتر أم آحاد، بل ذكر أنه مما اتّفق العلماء على تلقّيه بالقبول، وهو المنهج الذي يسير ابن تيمية عليه في قبول الحديث، فما تلقّاه العلماء بالقبول يُعدّ حجة لا نزاع فيه.[(١)]

ثم ردّ على ما فهمه الحنفية والشافعية من عدم جواز اشتراط ما ينافي مقتضى العقد، بأن الأصل أن يُنظر فيما يُنافي مقصود العقد لا مقتضى العقد.

لم يذكر الأدلة الأخرى التي استدل بها المضيقون لحرية الاشتراط ولم يتوسّع في الرد والنقاش. مع أن الحنفية والشافعية القائلين بمقتضى العقد قد علّلوا فساد شرط الولاء الذي شرط على عائشة بمخالفته لمقتضى العقد، وقد قاسوا عليه بعد ذلك كل شرط خالف مقتضى العقد فحكموا عليه بالبطلان، لكنهم يختلفون بعد ذلك في تفاصيل الشروط، ما يُعتبر منها مخالفاً لمقتضى العقد وما لا يُعتبر، مع ملاحظة أن الحنابلة قد وافقوا الحنفية والشافعية في تعليل إبطال شرط الولاء في الحديث بمناقضة

(١) قارن مع منهج ابن تيمية الأصولي، انظر البحث، ص١٦٧.

مقتضى العقد إلا أنهم توسعوا في تفسير مقتضى العقد، وجعلوا مصلحة العاقدين من مصلحة العقد نفسه، فالحنفية والشافعية أقرب إلى الحنابلة منهم إلى أهل الظاهر.

وقد اعتمد الحنفية والشافعية فيما ذهبوا إليه على ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك"[1]. وهذا الحديث قد صحّحه الحنابلة واعتمدوا عليه.

٤ - الأمثلة التي ذكرها ابن تيمية منسوبة إلى الإمام أحمد ليست محل اتفاق لا عند أحمد ولا عند أصحابه، فبعض الأمثلة للإمام أحمد فيها أكثر من رأي وقد رويت عنه أكثر من رواية، وأصحابه كذلك غير متفقين على الأمثلة كلّها، وقد ذكر وبيّن ابن تيمية هذا، لكن إيراد الأمثلة من قبل ابن تيمية دون تعليق عليها يدل على موافقته عليها. وقد ذكر ابن تيمية أن سبب مُوافقته لأحمد بن حنبل هو اتّباع أحمد للآثار النبوية أو ما ورد عن الصحابة الكرام.

٥ - عدَّ ابن تيمية رأي الحنابلة الذي يؤيده أنه الرأي الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، ولم يستخدم عبارة "الرأي الراجح" أو "ما أرجِّحه"، وهو أسلوب يوهم القارئ ويوقعه في وهم أن القول في هذه المسألة محسوم وهو هذا الرأي فحسب، فهو الرأي الحق والصواب، ولن يكون غيره إلا باطلاً، وهذا الأسلوب قد يصلح في العقائد أو في الحديث لكنه غير مناسب في الفقه، فالمسألة هذه والتي قبلها "الحلف بالطلاق" و "الطلاق الثلاث بلفظ واحد" هي من المسائل التي فيها خلاف بين الفقهاء وقد اعتمد الفقهاء فيها جملة من الأحاديث منها الصحيح ومنها الضعيف، منها المتفق عليه ومنها المختلف فيه، وقد يكون الخلاف راجعاً إلى تصحيح الأحاديث أو

---

(١) أخرجه أبو داود، ج٣، ص٢٨٣. والترمذي، ج٣، ص٥٣٥، وقال عنه: حديث حسن صحيح، وإن كان اعتماد الحنفية الأول على حديث "نهى ﷺ عن بيع وشرط" الذي سبق ذكره، وهو ما رده ابن تيمية.

الترجيح بينها أو في تفسير معاني بعضها. وعموماً هذه المسائل الفقهية وغيرها - مما يكون لكل طرف أدلة يستشهد بها - يصعب إطلاق الصحة على رأي والبطلان على الرأي الآخر وأقصى ما يمكن هو الترجيح فيما بينها.

٦ - الأدلة التي استدل بها ابن تيمية وهي "القرآن والسنة والإجماع والاعتبار" يلاحظ عليها الآتي:

أ. **القرآن الكريم**: الآيات التي استشهد بها ابن تيمية آيات عامة في الوفاء بالعهود وذم الغدر وتحريمه، وليست في جواز الاشتراط وترك الحرية للعاقدين باشتراط ما يشاؤوا، فهي آيات ليست في محل النزاع فالكل يسلّم بوجوب الوفاء بالعهود وبحرمة الغدر، لكنّه استطاع أن يربط المسألة الجزئية وهي الشروط في العقود بمسألة كلّية قطعيّة وهي وجوب الإيفاء بالعقود وحرمة الغدر.

ب. السنة: الأحاديث التي استدل بها كذلك المبينة لوجوب الوفاء بالعهود وحرمة الغدر أحاديث عامة ليست في محل النزاع، وهي أحاديث صحيحة لا ينكرها أحد لكنها ليست في موضوع حرية الاشتراط، والحديث الصريح في موضوع الشروط هو حديث جابر حيث اشترط شرطاً زائداً على ما يقتضيه عقد البيع من تسليم المبيع وهو تأخير المبيع، وعليه صحَّح الحنابلة ووافقهم المالكية جواز اشتراط منفعة للبائع في المبيع بشرط أن تكون المنفعة معلومة، ولم يعمل الحنفية بهذا الحديث رغم صحته لأنهم علّلوا ما تم بين جابر والرسول ﷺ بحسن الصحبة والعشرة وأنه لم يكن بيعاً حقيقة "وتأويل حديث جابر رضي الله عنه أن ذلك لم يكن شرطاً في البيع، على أن ما جرى بينهما لم يكن بيعاً حقيقة، وإنما كان من حسن العشرة والصحبة في السفر، الدليل على ذلك قصة الحديث"[1].

---

(١) أبو بكر محمد بن أحمد، السرخسي: المبسوط، (باكستان: منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ج١٣، ص١٤.

ج. **الإجماع**: ذكره كدليل مع القرآن والسنة، لكنه لم يذكره فيما بعد، ولم يذكر من الذي نقله أو ادّعاه، أو حتى أين يوجد.

د. الاعتبار: المذكور تحت هذا الدليل أقرب إلى الأدلة العقلية[1]. وبالفعل ناقش موضوع الشروط مناقشة عقلية وأطال فيها.

هـ . الاستصحاب: ذكره ابن تيمية بقوله "الاعتبار مع الاستصحاب"[2]. وبقوله: "والأدلة العقلية التي هي الاستصحاب"[3]، أي أن الاستصحاب يقتضي الإباحة الأصلية للاشتراط في العقود، لكنه بعد ذلك بيّن أن الاستصحاب وحده لا يجوز الاعتماد عليه ألبتة ولا يعمل به إلا بعد البحث عن الأدلة الشرعية "أما إذا كان المدرك الاستصحاب ونفي الدليل الشرعي فقد أجمع المسلمون وعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك، فإن جميع ما أوجبه الله ورسوله وحرمه الله ورسوله مغير لهذا الاستصحاب، فلا يوثق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو أهل لذلك"[4]. نُلاحظ أن ابن تيمية ذكر أن الشروط في العقود لا تحلّ أو تحرم إلا إذا دلّ على ذلك دليل شرعي، وقد نصّ ابن تيمية على أن "النص - قرآن وسنة - والإجماع والقياس" هي الأدلة الشرعية ولم يذكر المصلحة أو قول الصحابي أو غيرها من أدلة مُختلف فيها، مما يُرجّح لدينا أن بقية الأدلة - غير القرآن والسنة والإجماع والقياس - عند ابن تيمية تُؤخذ كوسائل لفهم الأدلة الشرعية لا كأدلة مستقلة بذاتها. وحتى استدلال ابن تيمية بالاعتبار هنا جاء بعد الاستدلال بالقرآن والسنة ولم يكن الاعتبار وحده الدليل على جواز الاشتراط في العقود، وإن

(١) وإن عدّه أبو زهرة مرادفاً للقياس، انظر أبو زهرة: ابن تيمية، ص٣٩١.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص١٣٨.

(٣) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٦٥.

(٤) المصدر السابق، ج٢٩، ص١٦٦.

كان ظاهر جواز الاشتراط في العقود استصحاب عدم التحريم - لأنه من الأفعال العادية - حتى يدل دليل على التحريم، إلا أن ابن تيمية استدل بالقرآن والسنة على الجواز واستثمر الاستصحاب في فهم النصوص.

٧ - المثال الأوضح عند ابن تيمية هو الشروط في النكاح، إذ ذكره معنوناً بالكامل لأهميته، وقد بقي ابن تيمية في الشروط في إطار مذهب الحنابلة تقريباً، الأمر الذي لم يسبّب له مشكلة، كتلك التي حصلت له بسبب آرائه في الطلاق.

٨ - عند التطبيق الفقهي للتنظير الذي ذكره ابن تيمية، لم تكن الإجابات على الأسئلة الموجهة إليه "فتاوى" منسجمة - في حدود تقديرنا - فقد أجاب عن السؤال الأول والثاني والرابع باتجاه جواز الشروط وضرورة وفاء الزوج بما اشتُرِط عليه، كعدم زواجه من ثانية أو تسرّيه بجارية. فهذه الشروط صحيحة أولاً، ويجب الوفاء بها من قبل الزوج ثانياً، ويحق للمرأة فسخ النكاح إذا أخلّ الزوج بالوفاء بها من قبل الزوج ثالثاً. لكنه في السؤال الثالث عن اشتراط عدم سكن الزوجة في بيت والد الزوج، أجاب بجواز عدم إيفاء الزوج بهذا الشرط وبأنه لا يجب عليه ذلك ما دام غير قادر، وليس للزوجة أن تطلب فسخ النكاح. والسؤال الذي يتبادر: لماذا هذا التفريق ما بين الشروط؟ ثم القدرة من الذي سيحددّها الزوج أم القاضي؟ وهل كان الزوج مدركاً لظروفه قبل عقد النكاح؟ ولماذا قبل شرط سكنى زوجته منفردة؟.

٩ - استخدم ابن تيمية لفظ "المقصود" و "القصد" كثيراً في هذه المسألة، وهذا يدل على عمق فقهي وعلى بُعد نظر وبحث في جوهر العقد لا في شكله الخارجي، وهو مقصد معتبر، لكن ابن تيمية في فتوى "النكاح بنية الطلاق" ركّز على شكل العقد وصيغته أكثر من جوهر العقد وهو ديمومة الزواج واستقرار الأسرة. فالنظرة المقاصدية لم تكن - في تقديرنا - واحدة في المثالين، فقد غلب الجانب الشكلي لعقد النكاح بنية الطلاق غير المُشترطة في العقد على الجوهر (المقصد) لعقد النكاح، بينما

غلب المقصد والجوهر في الشروط في النكاح على الشكل والصيغة.

١٠ - في هذه المسألة نحى ابن تيمية نحو التساهل في فسخ النكاح مثل مسألة النكاح بنية الطلاق، لكنه نحى نحو التشدد في مسألتي 'الطلاق الثلاث بلفظ واحد، والحلف بالطلاق' في الحفاظ على الأسرة والرابطة الزوجية. الملاحظ أن فهم المقاصد سيكون حسب اجتهاد الفقيه للمقاصد وترجيحه لمقصد على مقصد، فقد رجّح ابن تيمية في هذه المسألة جواز الاشتراط تمشياً مع مقصد التسهيل على الناس في معاملاتهم، وغلّبه على مقصد حفظ شكل العقد وصيغته - المقصد الذي رجّحه بعض الفقهاء - تماماً مثلما رجّح ابن تيمية مقصد ديمومة الزواج واستقراره - فأفتى بأن الطلاق بلفظ الثلاث يقع طلقة واحدة، وأن الحلف بالطلاق لا يوقع الطلاق - على مقصد حفظ صيغة عقد الزواج وعدم التلاعب به، المقصد الذي رجّحه بعض الفقهاء الآخرين.

الخلاصة أن المقاصد تتنوّع وتتعدّد في المسألة الفقهية الواحدة، وقد يرجّح المجتهد مقصداً على مقصد ولا يعني هذا الترجيح بالضرورة أن الطرف المقابل لم يلتفت للمقاصد.

يحسن قبل الخروج من المسألة الإشارة بإيجاز إلى أهم النقاط في المذاهب الفقهية للشروط في العقود:

أ. الحنفية: يفرقون ما بين المعاوضات المالية وعقود غير المعاوضات المالية في بطلانها بالشروط الفاسدة، فكل شرط متضمن لمنفعة زائدة على أصل مقتضى العقد فهو فاسد مُفْسد للمعاوضة المالية، أما في عقود غير المعاوضات المالية كالزواج فيلغو الشرط بنفسه ولا يؤثّر في العقد. فالشروط عند الحنفية تمنع إلا إذا ورد الشرع بجوازها، أو كانت ملائمة للعقد، أو كانت تجري على مجرى العرف المعتبر شرعاً. ولا يصحّح الحنفية الشروط في المعقود عليه إلا إذا كان العقد مما يمكن فسخه

كاشتراط الخيار في البيع، أما العقود التي لا تقبل الفسخ فلا تصحح فيها الشروط كعقد النكاح[1].

ب. الشافعية: يقسموا الشروط إلى خمسة أنواع:

١ – شرط من مقتضى العقد: كالبيع بشرط خيار المجلس، فهذا الشرط صحيح.

٢ – شرط ليس من مقتضى العقد لكن فيه مصلحة للعاقد: كخيار الشرط ثلاثة أيام، يصح هذا الشرط ويثبت العقد.

٣ – شرط لا يتعلق به غرض يورث النزاع عادة: كما إذا اشْتَرَط البائع على المشتري ألا يأكل إلا طعاماً معيناً أو يلبس نوعاً من اللباس، فهذا الشرط لا يفسد العقد بل يلغو ويصح البيع.

٤ – شرط وصف مقصود: كمن يشتري دابة بشرط كونها حاملاً أو لبوناً، فيصح العقد والشرط، لأنه شرط يتعلق بمصلحة العقد.

٥ – شرط ينافي مقتضى العقد: كأن يبيع داراً بشرط أن يسكنها مدة. فهذا شرط فاسد مفسد للبيع[2].

ج. المالكية: لهم تقسيمات خاصة بهم باعتبارات مختلفة منها مدى اشتمال الشروط على الربا والغرر ونقصان الملك، ومنها اعتبار وقت اشتراطها، ومنها اعتبار علاقتها بمقتضى العقد.[3]

د.الحنابلة: الأصل عندهم في الشروط الصحة واللزوم إلا ما دلّ دليل شرعي

---

(١) انظر السرخسي: المبسوط، ج١٣، ص١٣ – ١٨.

(٢) انظر للمزيد الشيرازي، أبو إسحاق: المهذب، (د.م: د.ن، د.ت)، ج١، ص٢٦٦ – ٢٦٧.

(٣) انظر للمزيد ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (باكستان: فاران أكيدمي، د.ت)، ج٢، ص١٢٠ – ١٢١.

على خلافه، والشرط المخالف لكتاب الله إذا اشترطه المتعاقدان فقد التزما ما حرم الله، فلا يلزم كما لو نذر شخص معصية فلا تلزمه، يستوي في ذلك علمهما بحرمته وعدم علمهما، لكن تأثير الشرط على العقد يختلف حسب اعتقاد العاقد، فإن اشترطه أحدهما معتقداً جوازه ولزومه فالشرط لاغ، أما العقد فله الخيار في فسخه أو إمضائه[1]. كذلك ما كان من مصلحة العاقد فهو من مصلحة العقد وبالتالي يجوز اشتراطه[2].

وقد أظهر الحنابلة في الشروط أن الشرط قد يكون في ذاته وبحسب طبيعته غير ملزم شرعاً للمشروط عليه، ومع ذلك يصح اشتراطه ولا يلغو، وتكون فائدة صحة اشتراط هذا النوع من الشروط - رغم عدم لزومه - أن الطرف المشروط لمصلحته يحق له فسخ العقد عند عدم وفاء الطرف الآخر بالشرط. ومثاله أن تشترط المرأة في عقد الزواج على الزوج ألا يتزوج عليها، فالزوج لا يُجبر على هذا الشرط قضاء وإن كان الأحسن له شرعاً الوفاء بمثل هذا الشرط ما استطاع، لكنه إذا لم يف بهذا الشرط لا ينفسخ عقد النكاح، بل الأمر يُترك للزوجة إذا أرادت فسخ النكاح كان لها ، وإذا قبلت بالبقاء معه كان لها ذلك.

وقد مال معظم المعاصرين لهذا الرأي[3]، وغَلب على من ألّف في نظريّة العقد ترجيح حرية العاقدين في اشتراط الشروط شريطة ألا تُحلّ ما حرّم الله أو تحرِّم ما

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٩، ص٣٤٨.

(٢) قسم الحنابلة الشروط في البيوع إلى أربعة أقسام وهي:

١ - الشروط التي تكون من مقتضى العقد.

٢ - شروط تتعلق بها مصلحة العاقدين.

٣ - شرط ليس من مقتضى العقد ولا من مصلحته لكن لا ينافي مقتضاه، وهو نوعان.

٤ - شرط ينافي مقتضى العقد، وهو نوعان. انظر للمزيد ابن قدامة: المغني، ج٤، ص١٥٦ - ١٥٨. وج٤، ص٨٠ - ٨١.

(٣) انظر للمزيد السدلان، صالح غانم: الشروط في النكاح، (د.م: د.ن، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص٥٠ - ٥٦.

أحلّ الله، وهو الرأي الذي نراه مناسباً لعصرنا هذا والله أعلم[1].

نُشير – باختصار – إلى ما يُعرف في القانون الحديث "بالشرط الجزائي"، ومثاله أن يَتعهّد البائع بتقديم المبيع إلى المُشتري لكنه يتأخر عن تسليمه في موعده المحدد، فيتعطّل العمل ويَلحق المشتري ضرراً من جراء التّأخر[2]، والقضاء إنما يضمن أصل الحق لصاحبه وليس فيه جَبر لضررِ التعطل أو الخسارة. شاع هذا الشرط في العقود في واقعنا المعاصر لحاجة الناس إليه ضماناً للوفاء بالالتزام في الوقت المحدد، فهل يصح هذا الشرط في العقد أم لا؟ لم يذكر ابن تيمية صورة هذا الشرط لكن تلميذه ابن القيم ذكره مُستدلاً بما رواه البخاري عن ابن سيرين قال: قال رجل لكريّه أدخِلْ ركابك فإن لم أرحل معك في يوم كذا وكذا فَلَكَ مائة درهم، فلم يخرج، فقال شُريح من شَرَط على نفسه طائعاً غير مُكرَه فهو عليه. علّق ابن القيّم بأن الصواب جواز هذا كلّه.[3] وقد رجّح الزرقا جواز هذا الشرط[4]، وهو ما نراه أنسب لواقعنا المعاصر.

---

(١) انظر لبيان مزايا المذهب الحنبلي في حرية التعاقد. الزرقا: المدخل الفقهي العام، ج١، ص٤٨٥ – ٤٩٦.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٢، ص٧١١.

(٣) انظر ابن القيّم: إعلام المُوقّعين، ج٣، ص٣٨٨ـ ٣٨٩. وانظر ضويان، إبراهيم محمد: منار السبيل، تحقيق عصام القلعجي، (الرياض: مكتبة المعارف، ط٢، ١٤٠٥هـ)، ج١، ص٢٩٥. ذكر البخاري الحديث في كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثُّنيا في الإقرار والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، عن ابن سيرين قال الرجل لكريّه: أدخل ركابك، فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم، فلم يخرج، فقال شُريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مُكْرَهٍ فهو عليه. انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دراسة وتحقيق فؤاد عبد الباقي ومحيي الدين الخطيب، (باكستان: دار نشر الكتب العلمية، د.ت)، ج٥، ص٣٥٤. وقد ذكر ابن حجر أن شُريحاً قضى في المسألتين على المُشتَرِط بما اشترَطه على نفسه بغير اكراه، إلا أن الفقهاء قد خالفوا شُريحاً وقالوا إنها عدّة فلا يلزم الوفاء بها، ولم يُبين ابن حجر رأيه في المسألة أو يُرجّح أحد الآراء.

(٤) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام، ج١، ص٤٩٥ – ٤٩٦. وج٢، ص٧١١ – ٧١٢.

المبحث الثالث

أمثلة في السياسة الشرعية

كان لابن تيمية دور سياسي ملحوظ سواء في أفكاره وأقواله، أم في أفعاله، وكان لا يتأخر في إبداء شورى رأى أن فيها مصلحة عامة، فحياة ابن تيمية كانت حافلة بالممارسة السياسية ولم يكن بمعزل عن الأمة الإسلامية بل شارك واجتهد، وكانت له فتاوى يمكن تسميتها بالفتاوى السياسية. سيقتصر الباحث على بعض الأمثلة للتعرف على فقه ابن تيمية السياسي، والمنهج الذي عالج به القضايا السياسية. نعرض أمثلة ثلاثة في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصد من الحكم أو الولايات.

المطلب الثاني: الطاعة للحاكم.

المطلب الثالث: الشورى.

المطلب الأول

المقصد من الحكم أو الولايات

تعرّض ابن تيمية لبيان القصد من الولايات أو الحكم في موضعين من فتاواه، إضافة إلى الإشارات الكثيرة في مؤلفاته الأخرى لهذه المسألة، فقد ذكر هذه المسألة في 'قاعدة في الحسبة'[1]، كذلك ذكرها في رسالة 'السياسة الإلهية

(١) أصل هذه القاعدة في الفتاوى، ج٢٨، ص٦٠، وقد طبعت وحدها أكثر من طبعة وسميت بـ'الحسبة'.

والإنابة النبوية[١]. يمكن كذلك ضم فتوى له وردت في الفتاوى[٢] توضِّح التطبيق الفقهي لما ذكره في الرسالتين السابقتين.

تناول ابن تيمية المقصد من الحكم في الإسلام سواء كان خلافة أو ولاية في أكثر من موضع وفي أكثر من مناسبة، كلها تدور حول قضية واحدة ،هي أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا[٣]. وقد بيَّن ابن تيمية أن الحكم في الإسلام جزء لا يتجزأ عن دين الإسلام، وهو نوع من أنواع العبادة المتنوعة التي يُتقرب بها إلى الله تعالى تماماً كالصلاة والصيام وغيرها، فمفهوم العبادة عند ابن تيمية ليس مفهوماً قاصراً محدوداً بالشعائر والهيئات التعبدية فحسب بل للعبادة عنده مفهوماً أوسع من ذلك بكثير، فالعبادة تشمل النشاط الإنساني كله فهي "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، ... وأمثال ذلك من العبادة، وكذلك حب الله ورسوله وخشية الله والإنابة إليه ..."[٤]، فأداء الأمانات والوفاء بالعهود

(١) أصل هذه الرسالة في الفتاوى، ج٢٨، ص٢٤٤ - ٣٩٧، وقد طبعت أكثر من طبعة، ونشرت بعنوان "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، مع ملاحظة أن ابن تيمية لم يستخدم هذا العنوان، فما قاله نصاً هو: "فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية لا يستغني عنها الراعي والرعية". الفتاوى، ج٢٨، ص٢٤٤. وقد ذكر ابن القيم - تلميذ ابن تيمية - هذا العنوان عندما عدّد مصنّفات ابن تيمية في الفقه فذكر أن لابن تيمية كتاباً في السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية. انظر ابن القيم: أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق صلاح الدين المنجد، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط٤، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ج١، ص٢٧.

(٢) في الجزء الثلاثين، ص٣٥٦ وسيرد ذكرها تفصيلاً.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٦١. وذكر ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر حيث قال: "فالمقصود أن يكون كله لله، أن تكون كلمة الله هي العليا". ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص٢٩.

(٤) ابن تيمية: العبودية، تقديم عبد الرحمن الباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٣٨٩هـ)، ص٣٨. وانظر ابن تيمية: الفتاوى، ج١٠، ص١٤٩ - ١٥٠.

وجهاد الكفار كلها عبادات وإن ظهر الجانب السياسي فيها على غيره.

يربط ابن تيمية ما بين الحكم في الإسلام وما بين العبادة ربطاً محكماً، إذ يجعل الحكم والولاية صنفاً من العبادة، ويستدل بالآيات التي تتحدث عن العبادة عموماً بقوله: "أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله؛ وأن تكون كلمة الله هي العليا؛ فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلا لِيَعْبُدُون﴾[الذاريات: ٥٦]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ إلا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

فالحكم والخلافة والولاية الأصل فيها أن تكون كلمة الله هي العليا وأن تحقق مصلحة الإسلام في الدنيا، فالحاكم أو الخليفة أو الوالي يؤدي عبادة يؤجر عليها عند قيامه بوظيفته في الحكم[1].

هذا هو المقصد من الحكم عند ابن تيمية يَذكره ويؤكد عليه أكثر من مرة، ليصل إلى أن بني آدم لا بد لهم من اجتماع وتعاون ولا يتم هذا إلا بوجود حاكم يأمر وينهى فكُل بَني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، التعاون والتناصر على جلب منافعهم؛ والتناصر لدفع مضارهم، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمِر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمرٍ وناه[2]، بل إن من لا دين لهم "يطيعون

---

(١) انظر ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٥. "فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات".
(٢) المصدر السابق، ج٢٨، ص٦٢.

ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم؛ مصيبين تارة ومخطئين أخرى[1].

وحتى لا يترك أمر هذه الطاعة مبهماً يربطها مباشرة بطاعة الرسول ﷺ "وإذا كان لا بد من طاعة آمر وناهٍ فمعلوم أن دخول المرء في طاعة الله ورسوله خير له"[2]، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إلا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ، وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً. فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[النساء: ٦٤-٦٥]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الفَوْزُ العَظِيمُ. وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾[النساء: ١٣-١٤].

ثم ختم الموضوع بقوله: "ولهذا كانت الولاية لمن يتخذها ديناً يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان من أفضل الأعمال الصالحة"[3].

انتقل بعدها للواقع الفعلي بعد التنظير، وهو واقع ما تقوم به الولايات أو ما يجب أن تقوم به، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر كما قال الله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[التوبة: ٧١]، وهذه هي القاعدة الثانية من الولاية أو الحكم وهي أن تكون الأوامر والنواهي تبعاً لما جاء به الرسول ﷺ، بعد التّسليم بأن مقصود الولايات والحكم أن يكون الدين كلّه لله. أما

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، ج٢٨، ص٦٣.

(٣) المصدر السابق، ج٢٨، ص٦٥.

حكم القيام بالولاية فهو "فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره"[1]، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمفهومه السياسي أي المقترن بالقوة، هو فرض كفاية على الأمة لكنه فرض عين على الولاة والحكام فهو عملهم، وابن تيمية يفسِّر القدرة بالسلطان والولاية: "والقدرة هو السلطان والولاية، فذووا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة"[2].

يؤكد ابن تيمية على أن الولايات الإسلامية مهما كانت فإن مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى: مثل نيابة السلطة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أم ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة[3].

يُبين ابن تيمية أنّ من المتولّين من يكون بمنزلة الشاهد المؤتمن والمطلوب منه الصدق، ومنهم من يكون بمنزلة الأمين المطاع والمطلوب منه العدل، ولهذا "يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل"[4] هذا هو الأصل، وابن تيمية يتعامل مع الواقع كذلك وهو القريب من السياسة المدرك لمعادن الناس في زمانه فيقرر قاعدة الأمثل فالأمثل "وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يُؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم"[5]. شريطة أن يجتهد الحاكم في إيجاد الأمثل والأصلح وإلا فسيكون خائناً لله ورسوله بنص حديث رسول الله ﷺ: "من قلَّد رجلاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى

---

(١) المصدر السابق، ج٢٨، ص ٦٦.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ج٢٨، ص٦٦ - ٦٧. يذكر ابن تيمية بعض الآيات الواردة في فضل الصدق والعدل، وكذلك ما ورد في الصحيحين: "عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة".

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

منه فقد خان الله، وخان رسوله، وخان المؤمنين[1]. فالواجب إنما هو الأرضى من الموجود، والغالب أنه لا يوجد كامل، فيفعل خير الخيرين، ويدفع شر الشرين، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة[2]. وقد أكّد هذا المبدأ بأن ليس للحاكم أن يستعمل إلا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو أصلح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصبٍ بحسبه[3].

يعود ابن تيمية ليؤكد على أن "جميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فأي من عَدَل في ولاية من هذه الولايات فَساسَها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجّار الظالمين[4].

طبّق ابن تيمية هذا المقصد من الحكم أو الولايات تطبيقاً واقعياً من خلال إجابته على سؤال يستفتيه عن رجل متولٍ ولايات، وعليه أن يبعث للسلطان بعض الضرائب، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه. وقد نظر ابن تيمية نظراً مقاصدياً مبنياً على أن الأصل في الولايات والحكم أن تكون لله تعالى ولتحقيق مصلحة المسلمين، وعليه فإذا كانت هذه نية المسلم فله تَولي الولاية حتى وإن كان فيها بعض الظلم، بناءً على قاعدة تعارض الحسنات أو السيئات أو هما معاً إذا اجتمعا ولم يمكن التفريق بينهما، وباستعمال فقه الموازنة في ترجيح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، ج٤، ص٩٣. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٦٧.

(٢) المصدر السابق، ج٢٨، ص٦٨.

(٣) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٢٥٢. وانظر ابن تيمية: السياسة الشرعية، تحقيق إبراهيم رمضان، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م)، ص٢١ - ٢٢. وقد فصّل القول في تولية الأصلح وإن العدول عن الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء أو أي سبب آخر يعد خيانة لله ورسوله والمؤمنين. انظر ص١٧ - ١٨.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٦٨.

المفسدتين باحتمال أدناهما[1].

ولا نرى بأساً من نقل السؤال والإجابة عليه لتتَّضح المسألة أكثر، فقد سُئل عن رجل متول ولايات، ومقطع إقطاعات، وعليها من الكُلَف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأقطعها غيره فإن الظلم لا يترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه، فيسقط النصف، والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها، وهو عاجز عن ذلك لا يمكنه ردها. فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعه؟[2]. فأجاب ابن تيمية: "نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه، وقد يكون ذلك واجباً إذا لم يقم به غيره، وما يقرره الملوك من الوظائف التي لا يمكن رفعها لا يطلب بها، والمقطع الذي يفعل هذا الخير يرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم، ويدفع شر الشرين بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه هو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب ولا إثم عليه فيما أخذه"[3].

أهم ما نلاحظ على ما كتبه ابن تيمية:

١- استخدم ابن تيمية لفظ المقصود[4] في هذا المثال بصورة واضحة ومتكررة، وهو بهذا يؤكد على أهمية المقصد أو المقاصد في فهم النصوص الشرعية وبناء

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٤٨.
(٢) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٠، ص٣٥٦. فهل يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع؟ وهل عليه إثم في هذا الفعل أم لا؟ وإذا لم يكن عليه إثم فهل يطالب على ذلك أم لا؟ وأي الأمرين خير له؟
(٣) المصدر السابق، ج٣٠، ص٣٥٧ - ٣٥٨. نص السؤال والجواب من ص٣٥٦ إلى ٣٦٠.
(٤) "الولايات في الإسلام مقصودها..." "وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها..."

التصور الكلي من ورائها، لكنّه لم ينص على عدّها دليلاً مستقلاً منشئاً للحكم، بل هي وسيلة لفهم النص فهماً صحيحاً ومقدّمة ضرورية لتطبيق النص الشرعي.

٢ - لم يتعامل ابن تيمية مع هذه المسألة بطريقة جزئية، بل نظر نظرة كلية فأرجع القضية كلها إلى أصل مهم، وهو أن الحكم أو الولاية في الإسلام نوع من أنواع العبادة، وبهذا يقرر أن الإسلام دين ودولة لا فصل بينهما ألبتة، وأن الحكم أو الولاية تكليفات شرعية مطلوبة كغيرها من عبادات سواء بسواء، لذا يؤجر من يؤديها بحقها وتكون من أعظم القربات، ويأثم من لا يؤدي حقها ويحاسب في الدنيا والآخرة، كالتقصير في أي عبادة أخرى. وهو بهذا يَضبط كافة تصرّفات المسلم بأن تكون خالصة لله تعالى، وأن يكون المقصد منها إرضاءه سبحانه، فلا يعرف الإسلام الفصل بين الدين والدولة، وشؤون الدولة ومتطلّباتها نوع عبادة في الإسلام.

٣ - استشهد ابن تيمية بجملة من الآيات لبيان أن القصد من الحكم أن يكون لله تعالى، وهي آيات عامة في العبادة وأن الغاية من خلق الإنس والجن هي تحقيق العبودية لله تعالى، لكنّه أدخل السياسة الشرعية في جملتها لتكون أيضاً مما يُقصد به تحقيق العبودية. استشهد كذلك بجملة من الأحاديث التي جاءت كشواهد للاستطرادات التي استطردها ولم تكن في صلب الموضوع.

٤ - لم يناقش المسألة مناقشة فقهية، فيبين الحكم ثم يستدل له، إنما كانت عبارة عن طرح فكري مدعم بالحجج والبراهين، فجاءت المسألة مترابطة، ولم يتعرض فيها لقول أحد من الصحابة أو التابعين أو الفقهاء. إذ طبيعة الموضوع فرضت هذا، إذ إنه يعرض ويؤصل أكثر مما يناقش ويحاجج.

٥ - ربط ما بين المقصود من الحكم أو الولاية وهو الأمر والنهي وما بين الأمر الذي بعث الله به رسوله ﷺ وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكر بعض الآيات الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين حكم الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، وهو فرض كفاية في الأصل ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم بـه غـيره. وبالتالي فإن القيام بأمر الولايات فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره.

٦ - كان ابن تيمية واقعياً في هذا المثال، لذا قرر قاعدة الأمثل فـالأمثل، تـأكيداً منه على عدم وجود الصالح - المؤهـل - دائمـاً، وبالتـالي فالصـيرورة إلى الأصلـح فالأصلح أو الأمثل فالأمثل لا بد منها لإقامة الحكم أو الولاية التي هـي في الأصـل وسيلة لتحقيق العدل الإلهي في الأرض.

٧ - في إجابته على السؤال الموجه له لطلب الفتوى، أجاب بتنظير فكـري دون أن يذكر آية أو حديث أو قـول لصحـابي أو تـابعي أو رأي لفقيـه، بـل بـين الحكـم مباشرة وهو جواز تولي الولاية، بل أحياناً وجوب هذا التولي. مستخدماً الموازنـة مـا بين المصالح والمفاسد دون أن ينص على المصلحة كدليل شرعي. وهذه الطريقـة قَـلّ أن يستخدمها ابن تيمية، لكنها تدل على أنه ليس من الضروري أن يذكـر المجتهـد أو الفقيه - دائماً - الأدلة التي يستدل بها في فتواه، هذا من جهة. الأمر الثـاني أن ابـن تيمية لا ينص على أن المصلحة دليـل مـن الأدلـة الشـرعية - في هـذا المثـال - وإن استخدمها وكانت هي - في نظرنا - دليل الجواز في المسألة.

٨ - يُعد السـؤال الـذي وُجِّـه لابـن تيميـة مـن القضايـا المطروحـة في الواقـع المعاصر، والذي دار حوله خلاف وجدل طويـل، وأكـثر مـا يشـبهه حكـم مشـاركة المسلم في وزارة دولة - إسلامية أم غير إسـلامية - لا تطبـق الشـريعة الإسـلامية أو مشاركة المسلم في البرلمان. وغالباً ما يستدل المجيزون للمشاركة في الحكم بفتـوى ابـن تيمية هذه التي تنص على الجواز بل والوجوب إذا اقتضت الحاجة[1].

---

(١) انظر للمزيد عطية، بسام: الفكر السياسي عند ابن تيمية. رسالة دكتوراه غـير مطبوعـة، قدمـت لكليـة الدراسات الإسلامية في الجامعة الوطنية الماليزية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ص٣٨٧. وقد ذهـب البـاحث إلى عدم جواز المشاركة في الحكم، واستنكر على ابن تيمية رأيه القاضي بالجواز.

وهو ما نراه أقرب إلى تحقيق المقصد من الحكم، إذ بمشاركة المسلم المؤهل سيخفف من الظلم الواقع على المسلمين وسيقدم منافع ضرورية لهم.

المطلب الثاني

طاعة الحاكم

ذكر ابن تيمية موضوع طاعة الحاكم بشكل واضح، وتحدّث عنه في مواضع كثيرة ومختلفة من مؤلفاته، بغض النظر عن حقيقة الحاكم وطريقة توليه الحكم سواء تولى عن طريق البيعة العامة، أم بيعة أهل الحل والعقد أو حتى عن طريق التغلب والقهر، ويعود هذا التركيز من ابن تيمية على أهمية الطاعة ووجوبها لتوافر النصوص الكثيرة الدالة على هذا.

أوضح مثال للمسألة هو ما ذكره ابن تيمية تحت عنوان (قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله)[1] حيث قال: "فهذه قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله في كل حال، على كل أحد، وأنّ ما أمر الله به رسوله من طاعة الله وولاة الأمور ومناصحتهم: واجب"[2]، واستدل بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[النساء: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[النساء:

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص٥. وانظر ج٢٨، ص١٧٠ - ١٧١، وص٢٤٤ - ٢٤٥. وج١٠، ص٢٦٦. وج١٩، ص١١٦ - ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ج٣٥، ص٦.

٥٩]، "فأمر الله المؤمنين بطاعته وطاعة رسوله وأولي الأمر منهم"[(١)].

استدل بعد هذا بمجموعة كبيرة من الأحاديث الدّالة على وجوب طاعة أولياء الأمر، منها حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - حيث قال: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة والعسر واليسر، والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول أو نقوم بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم"[(٢)].

واستدل بحديث عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[(٣)]. واستدل بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: "عليك بالسمع والطاعة في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك، وأثرة عليك."[(٤)]

وقد فسَّر ابن تيمية معنى وأثرة عليك بقوله: "أي وإن استأثر ولاة الأمور عليك فلم ينصفوك، ولم يعطوك حقك"[(٥)]. وألزم المسلم في هذه الحالة بالطاعة كذلك مستدلاً بحديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "إنها ستكون بعدي أثرة، وأمور تنكرونها، قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أَدْرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم"[(٦)].

علَّق ابن تيمية على هذه الأحاديث بقوله: "فذلك ما أمر الله به ورسوله من

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص٦.

(٢) أخرجه مسلم، ج٣، ص١٤٧٠. ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص٨.

(٣) أخرجه النسائي، ج٤، ص٢٣٤. وج٣، ص١٤٦٧. ومجمع الزوائد، ج٥، ص٢٢٧.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، انظر صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٤.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص٨.

(٦) أخرجه البخاري، ج٣، ص١٣١٨. ومسلم، ج٣، ص١٤٧٢.

طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم: هو واجب على المسلم، وإن استأثروا عليه. وما نهى عنه الله ورسوله من معصيتهم: فهو محرّم عليه، وإن أُكْرِه عليه"[1]. لم يكتف ابن تيمية بهذا بل أكّد على هذه الطاعة في أي حال حتى ولو لم يعط المسلم عهداً بالطاعة أو يحلِف فعليه الطاعة "وما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم واجب على الإنسان وإن لم يعاهدهم عليه، وإن لم يحلف لهم الأيمان المؤكدة، كما يجب عليه الصلوات الخمس، فإن ما أوجبه الله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم واجب وإن لم يحلف عليه، فكيف إذا حلف عليه؟! وما نهى الله ورسوله عن معصيتهم وغشّهم محرّم وإن لم يحلف على ذلك"[2]. ينقل بعد ذلك قول أهل العلم - دون أن يشير إلى أشخاصهم - بقوله: "وأما أهل العلم والدين والفضل فلا يرخصون لأحد فيما نهى الله عنه من معصية ولاة الأمور، وغشهم، والخروج عليهم، بوجه من الوجوه، كما قد عُرِف من عادات أهل السنة والدين قديماً وحديثاً ومن سيرة غيرهم"[3].

عاد ابن تيمية ليؤكد مفهوم طاعة ولي الأمر بحشد مجموعة أخرى من الأحاديث التي توجب الطاعة لولي الأمر مهما كان جنسه "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[4]، وما روي عن أبي ذر بقوله: "أوصاني خليلي أن

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص٩.

(٢) المصدر السابق، ج٣٥، ص١٠.

(٣) المصدر السابق، ج٣٥، ص١٢، ذكر بعد هذا جملة من الأحاديث التي تحرم الغدر وكذلك عدم جواز خلع اليد من الطاعة مثل حديث "من خلع يداً لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن. مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٤٠. وحديث "من خرج عن الطاعة، وفارق الجماعة، فمات مات ميتة جاهلية". أخرجه مسلم عن أبي هريرة. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص١٢ - ١٣.

(٤) البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج٦، ص٢٦١٢.

أسمع وأطيع ولو كان عبداً حبشياً مجدع الأطراف[1].

ربط ابن تيمية طاعة أولياء الأمر بطاعة الله ورسوله وعدّها نوع عبادة يؤجر المسلم عليها، ولا يجوز للمسلم أن يطيع لغرض دنيوي، بل طاعته يجب أن تكون لوجه الله تعالى "فطاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد، وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم، فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلا لما يأخذه من الولاية والمال فإن أعطوه أطاعهم، وإن منعوه عصاهم، فماله في الآخرة من خلاق"[2]. والحديث يُبين شدة العقوبة للذي يربط الوفاء بخدمة الدولة على نفع دنيوي، والذي يجعل مصالح الدولة تابعة للأهواء والعطايا ومقدمة على خدمتها التي ينبغي أن تكون صادرة عن باعث ديني.

يستدل ابن تيمية كذلك على وجوب طاعة الحاكم بالأدلة العقلية التي تفرض ضرورة الاجتماع والانقياد "يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم"[3] ... وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو، أن النبي ﷺ قال: "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم"[4] فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل

---

(١) أخرجه مسلم، ج٣، ص١٤٦٨. وسنن البيهقي، ج٣، ص٨٨، إلى غيرها من أحاديث. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص١٤ - ١٥.
أ - ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة.
ب - ولو استعمل عبداً يقودكم بكتاب الله، اسمعوا وأطيعوا.
ج - ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعة.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص١٦ - ١٧.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ٢٦٠٨.

(٤) هذا جزء من حديث طويل رواه الإمام أحمد في المسند، ج٢، ص١٧٧.

العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع[1]. وهو هنا اجتهاد في قياس الإمارة الكبرى على الإمارة الصغرى - السفر ـ. والمواضع التي ذكرها ابن تيمية مشيراً إلى قضية الطاعة للحاكم كثيرة منثورة في مؤلفاته، لكنها على كل ليست طاعة مطلقة بلا قيد، فابن تيمية يقيدّها بألا تكون في معصية الله ورسوله.

فطاعة الحاكم مقيدة بألا يأمر بمعصية لله ورسوله، فإذا أمر بمعصية سقط حقه في الطاعة، ويستدل على هذا بما ورد من حديث رسول الله ﷺ أنه بعث جيشاً، وأمّر عليهم رجلاً، فأوقد ناراً، فقال: ادخلوها، فأراد الناس أن يدخلوها، وقال الآخرون إنّا فررنا منها، فَذُكِر ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: "لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة، وقال للآخرين قولاً حسناً، وقال: لا طاعة لمخلوق في معصية الله إنما الطاعة في المعروف"[2].

أهم ما نلاحظ على ما كتبه ابن تيمية:

١ - أعطى ابن تيمية الحكم مباشرة - ما أمر الله به ورسوله من طاعة الله وولاة الأمور ومناصحتهم واجب - ، بكل ثقة من البداية دون أن يمهِّد له.

٢ - استدل على ما ذهب إليه بالقرآن الكريم، وقد ذكر آيتين، الأولى عامة في وجوب تأدية الأمانات مطلقاً، واستدل بها على أن طاعة الحاكم أمانة في عنق المسلم يجب أن يؤديها. أما الآية الثانية فهي نص صريح في وجوب الطاعة لأولياء الأمر ومنهم الحاكم.

٣ - استدل بعدد كبير من الأحاديث النبوية غالبها في البخاري ومسلم أو في

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٥.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٥، ص١٥. رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير المعصية، وتحريمها في المعصية، مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٧.

أحدهما، وبعضها عام في الطاعة، وبعضها خاص في الحاكم بعينه. واكتفى بالاستدلال بالقرآن والسنة ولم يذكر غيرهما من أدلة مختلف فيها.

٤ – ينحى ابن تيمية نحو التشدّد في ضرورة الطاعة للحاكم، ووجوب ذلك حتى وإن استأثر على الرعية.

٥ – جعل ابن تيمية طاعة الحاكم واجبة كغيرها من العبادات – كالصلاة والصيام – سواء بسواء، ولا تحتاج إلى حلف أو عهد من المسلم، إذ تلزمه الطاعة بحلف أو بغير حلف.

٦ – نقل أقوال أهل العلم دون أن يذكرهم بأشخاصهم، ولم يذكر الفقهاء الأئمة الأربعة، بل اكتفى بقوله: "وأما أهل العلم والدين والفضل"، وكأن المسألة عنده محسومة بوجوب الطاعة، ولا حاجة لذكر اختلاف الفقهاء وتفصيلاتهم في المسألة.

٧ – انطلاقاً من مفهوم أن الولايات مقصودها أن تكون لله تعالى وخالصة له، فكذلك طاعة ولي الأمر يجب أن تكون لله تعالى خالصة له، فلا تكون خوفاً من الحاكم ولا طمعاً فيما عنده – من مصلحة أو مأرب دنيوي – بل طاعة لله.

٨ – استدل ابن تيمية بالأحاديث الواردة في إمارة السفر، على وجوب الطاعة للحاكم في الإمارة الكبرى من باب الأولى، أي يُقاس وجوب الطاعة للحاكم على وجوب طاعة أمير السفر.

٩ – بعد تأكيد أمر الطاعة بالنصوص الكثيرة من القرآن والسنة، قيَّد ابن تيمية طاعة الحاكم بكونها في غير معصية الله تعالى وهو قيد يقِّر به الجميع ولا خلاف فيه، لكن عند التطبيق الفعلي قد تختلف الأنظار كثيراً.

المطلب الثالث

الشورى

لم يتعرّض ابن تيمية للشورى كموضوع فقهي بحت من حيث تفصيلاته، من بيان حكم الشورى ومجال الشورى ومدى إلزامية الشورى، وغيرها من مباحث مهمة، - كما تعرّض لها أغلب المعاصرين في حديثهم عن الشورى كمبحث فقهي ومحاولة إعطاء حكم الإباحة أو الوجوب للحاكم باستشارة أهل الشورى، ثم مدى إلزام الحاكم برأي أهل الشورى أو برأي الأغلبية، وكيفية تعيين الأغلبية[1]- إنما ذكر ابن تيمية الشورى في نهاية رسالته المسماة ب"السياسة الشرعية"[2] وقد تعرض لها في فتاواه تعرضاً غير مباشر، كذلك ذكرها في مؤلفاته الأخرى[3] بصورة ثانوية ملحقة بموضوع معين. فتحديد رأي واضح لابن تيمية في كيفية ممارسة الشورى وإجراءاتها بالشكل المعاصر، أمر في غاية الصعوبة، خاصة أن بعض الباحثين[4] يريد من ابن تيمية فتوى تُبين حكم الشورى وكيفية ممارستها في وقتنا الحاضر.

بدأ ابن تيمية كلامه عن الشورى بقوله: "لا غِنى لولي الأمر عن الشورى"[5] وهذا النص يمكن أن يفهم منه وجوب المشاورة مع احتمالية الاستحباب، لكن إكمال نص ابن تيمية يدل على وجوب المشاورة إذ يقول: "فإن الله تعالى أمر بها نبيه فقال:

---

(١) أي ما المقصود بالأغلبية.

(٢) سبق الحديث عنها ولم يعنون لها بعنوان مستقل. انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٣٨٦. أما في رسالة السياسة الشرعية المحققة، فقد عَنون المحقق لها بعنوان الشورى أحد موضوعين (وهما: أ - الشورى. ب - أهمية الولاية) في الخاتمة.

(٣) خاصة منهاج السنة النبوية.

(٤) انظر عطية: الفكر السياسي عند ابن تيمية، ص٤١١ - ٤١٤.

(٥) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٢. ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٣٨٦.

﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[آل عمـران : ١٥٩][(١)]، واسـتدل كذلك بحديث أبي هريرة، بقوله: "وقد رُوي عن أبـي هريـرة رضـي الله عنـه قـال: لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"[(٢)] ،ثم ذكر ابن تيمية أن الله تعالى أثنى على المؤمنين بنص القرآن بقولـه تعـالى: ﴿ وَالَّذِيـنَ اسْـتَجَابُوا لِرَبِّهِـمْ وَأَقَـامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾[الشورى: ٣٨].

انتقل بعدها مباشرة للحديث عما سيكون بعد الشورى فقال: "وإذا استشـارهم، فإن بيّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسـوله أو إجمـاع المسـلمين، فعليه اتبـاع ذلـك، ولا طاعـة لأحـد في خـلاف ذلـك، وإن كـان عظيمـاً في الديـن والدنيا[(٣)]، وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يسـتخرج مـن كـل منهـم رأيه ووجهة رأيه، فأيُّ الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله، عمل بـه"[(٤)]، أي أن ابن تيمية هنا يفصل ما بين نوعين من نتائج المشورة وهما:

١ - إذا ظهر أن المسألة من المسائل المُبيَّن في القرآن أو في السنة أو الإجماع كيفية التعامل معها، فيجب علـى "ولي الأمـر" أن يتبـع مـا ظهـر، وهنـا لا يُعـد هـذا اتّباعـاً للشورى بل هو اتباع للقرآن والسنة والإجماع، إذ تبين أن المسألة فيهـا حكـم شـرعي

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٢.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها. أخرجه الـترمذي في كتـاب الجهـاد، بـاب مـا جـاء في المشـورة، ج٤، ص٢١٣. وقد أورده الترمذي بغير سند وقال: يُروى عن أبي هريرة. وقال ابن حجر في الفتح: "رجاله ثقات إلا أنه منقطع، وقد أشار إليـه الـترمذي في الجهـاد فقـال: ويُـروى بصيغـة التمريـض عـن أبـي هريرة...". فتح الباري، ج١٣، ص٣٤٠. وانظر سنن البيهقي، ج٩، ص٢١٨.

(٣) واستدل بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمنوا أَطِيعُـوا اللَّـهَ وَأَطِيعُـوا الرَّسُـولَ وَأُوْلِـي الأَمْـرِ مِنْكُـمْ فَـإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾ سورة النسـاء، الآيـة ٥٩.

(٤) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٢ - ١١٣. واستدل بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِـكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ سورة النساء، الآيـة ٥٩.

قد غاب عن "ولي الأمر" وقد أظهره له أحد المستشارين فعلى الجميع وولي الأمر منهم أن يتبع هذا مهما كان عظيماً.

٢ - إذا كانت المسألة من المسائل المتنازع عليها، فعلى ولي الأمر أن يطلب من مستشاريه "أن يستخرج كل منهم رأيه ووجه رأيه"، أي أن يجتهد كل واحد منهم في استخراج الحكم وبيان وجه ذلك، بعد هذا يأخذ ولي الأمر بالرأي الذي يراه أشبه (أي أقرب) إلى القرآن والسنة.

ولم يذكر ابن تيمية هنا لا رأي الأغلبية ولا الأكثرية، وهو أصلاً لا يناقش هذا الأمر ولا يَتعرّض له. بيَّن بعدها المقصود من أُولي الأمر فذكر أنهم الأمراء والعلماء "وأولوا الأمر صنفان: الأمراء والعلماء"[1].

عاد بعدها إلى طريقة علاج القضايا والحوادث المشكلة التي تعرض على الأمراء أو العلماء "ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة، كان هو الواجب؛ وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت أو عجز الطالب أو تكافؤ الأدلة أو غير ذلك، فله أن يقلد من يرتضي علمه ودينه، هذا أقوى الأقوال"[2]، وهذا إعادة تأكيد من ابن تيمية لنوعي المسائل المطلوب التشاور فيها، فإذا أمكن معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة كان الواجب اتباعه، دون نظر إلى شخص أو عدد القائلين المشيرين بهذا الرأي، وكأن ابن تيمية يُبين هنا طريقة التعامل مع المسائل الشرعية، فإذا تبين في مسألة شرعية ما حكم سابق فيجب على ولي الأمر اتباع ذلك الحكم، أما إذا لم يمكن معرفة حكم المسألة فلولي الأمر أن يختار قول من يرتضي علمه ودينه، وعبّر عن هذا بقوله "فله أن يقلِّد" مما يدل على أن المسائل التي يتحدث عنها ابن تيمية هي مسائل شرعية وأن الوالي أو الحاكم يطلب ممن يثق بدينهم وعلمهم أن يفتوه أو

(١) المصدر السابق، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يشيروا عليه بالأصلح.

ذكر ابن تيمية بعدها ما قيل من أقوال دون أن يذكر أصحابها بالتفصيل أو أدلتهم، أو أن يردّ عليهم، فاكتفى بقوله: "وقد قيل: ليس له التقليد بحال، وقيل: له التقليد بكل حال، والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد وغيره"[1].

وكأنه بهذا ينقل آراء الفقهاء في الحاكم المجتهد، إذ يُفترض في الحاكم أن يكون مجتهداً، وعلى هذا فليس له تقليد غيره "في المسائل الشرعية" أو له تقليد غيره دائماً، أو له أن يختار من الأقوال ما يراه أقرب للكتاب والسنة. وقد ذكر ابن تيمية أن الأقوال الثلاثة في مذهب أحمد وغيره، دون أن يذكر من يقصد بغيره.

أهم ما نلاحظ على كلام ابن تيمية:

١ - لم يكن طرح ابن تيمية لموضوع الشورى في رسالته "السياسة الشرعية" طرحاً فقهياً يهدف إلى الوصول إلى حكم شرعي، خاصة في الموضوع المطروح حديثاً وهو "هل الشورى ملزمة أو معلمة؟"، وعليه فيجب فهم ما قاله ابن تيمية في سياقه دون تحميله ما لا يحتمل، فطرح ابن تيمية لم يكن القصد منه بيان آراء الفقهاء ومناقشتها وعرض الأدلة وبيان الراجح منها، كل ما في الأمر أن ابن تيمية يُبين وجوب الشورى "لولي الأمر" - وهو عنده صنفان الحكام والعلماء ولذا لا يجوز تخصيص أو قصر ولي الأمر على الحاكم فحسب - فهو يتكلم عن الشورى كمبدأ من مبادئ الإسلام، لا يتحدث عن جزئية من جزئيات موضوع الشورى.

٢ - استدل ابن تيمية بآية قرآنية وحديث نبوي على بيان وجوب الشورى. وهذا هو منهجه الأغلب وهو الاستدلال بالنصوص. ولم يستدل بالأدلة المختلف فيها.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٣ – مجال الشورى لم يذكره ابن تيمية تفصيلاً، إذ لم يقصد الحديث عنه، فقد ذكره عَرَضاً بقوله: "وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك"[1]،ولو كان الحديث مفصلاً لبيّن ابن تيمية مجال الشورى الذي يُعدّ أمراً ضرورياً قبل الوصول إلى نتيجته وهي الإلزام أم الإعلام؟

٤ – الآية الثانية لم يذكرها ابن تيمية كدليل على وجوب الشورى بقدر بيان ثناء الله على المؤمنين الذين يتشاورون فيما بينهم، مما يعزّز القول بأن ابن تيمية يتكلم عن الشورى كمبدأ من مبادئ الإسلام، ولا يناقش مسألة فقهية.

٥ – نتيجة الشورى عند ابن تيمية ليست على إطلاقها بل هي مقيدة بالكتاب والسنة والإجماع، فإذا كان من واجب الحاكم أو العالم أن يستشير في ما يُستشكل عليه، فعليه وعلى الجميع اتباع ما يُتبين أن في الكتاب أو السنة أو الإجماع حكمه، والاتباع هنا للكتاب والسنة والإجماع لا للشورى ولا للأغلبية، إنما هي من باب الرد إلى الله والرسول ﷺ. وهذه الصورة كثيراً ما حصلت في عهد الصحابة إذا استشكلت مسألة على أبي بكر أو عمر مثلاً دعيا الصحابة واستشاروهم فإذا ذكر أحدهم أنه سمع من رسول الله ﷺ فيها شيئاً التزم الجميع بهذا، ولم تعد المسألة خاضعة لا للشورى ولا للأغلبية.

٦ – المسائل المتنازع عليها، والتي يُطلبْ من أهل الشورى إبداء الرأي فيها، للعالم أو الحاكم أن يختار من بين هذه الآراء ما يراه أقرب للكتاب والسنة. هذا يُستنتَج منه أن ابن تيمية لا يُلزم الحاكم أو العالم برأي الأغلبية بل يُلزمه بأن يختار من بين الآراء ما يراه أقرب للكتاب والسنة. ولعل هذا ما جعل المُحْدثين يصنّفوا ابن تيمية ضمن من يرون أن الشورى معلمة غير ملزمة. وإن كنّا نتحفظ على هذا

---

(١) المصدر السابق، ص١١٢.

الإسقاط لكلام ابن تيمية على واقعنا المعاصر[1].

٧ - تقييد ابن تيمية الطاعة للحاكم بضرورة أخذه بالقول الراجح المستند على الأدلة القوية يعني أن رأي الإمام لا يُعدّ مرجّحاً لأحد الأقوال مالم يكن راجحاً في نفسه من حيث الدليل، فالإمام يجب أن يأخذ بالأرجح من الأقوال وهو لا يطلب المشورة إلا لهذا ومن ثمّ فطاعته مقترنة بهذا، لذا يُلاحظ على ابن تيمية أنه على الرغم من تأكيده على طاعة الحاكم لم يلتزم هو بهذه الطاعة، ولعل مسألة الطلاق بلفظ الثلاث مثال واضح في عدم امتثال ابن تيمية لرأي الحاكم - بغض النظر عن تفصيلات المسألة وأدلة الفريقين - لأن ابن تيمية افترض أن الأدلة التي استدل بها هو هي الرّاجحة لذا لا تلزمه طاعة الحاكم.

٨ - من القضايا المطروحة في واقعنا الحالي مدى إلزامية الشورى للحاكم أو هل الشورى ملزمة أو معلمة؟! مع العلم أن غالب ما يُتكلّم فيه هو من المسائل التي لا نص فيها والتي تخضع للاجتهاد ابتداءً، وأحياناً تكون بعض المسائل من القضايا الاقتصادية أو الطبية أو غيرها، فهل يُلزم الحاكم برأي أغلبية أهل الشورى أو مجلس

(١) استشهد بعض الباحثين بما قاله ابن تيمية في منهاج السنة "وروي عنه أنه قال: إذا اتفقتما على شيء لم أخالفكما". ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، ج٦، ص١٢٩. يرى ابن تيمية أن الرسول ﷺ أخذ برأي أبي بكر وعمر ولم يأخذ برأي الأغلبية وذكروا بعض الأمثلة. والحقيقة أن هذا إسقاط لكلام ابن تيمية على موضوع لم يقصده. فكل ما في الأمر أن ابن تيمية يرد على الروافض في قدحهم في أبي بكر وعمر، فأراد أن يُبين منزلتهما وعِظَم قدرهما عند رسول الله ﷺ وأنه كان يشاورهما ويقدم رأيهما على غيرهما. وليس في هذا أخذ برأي الأقلية على الأغلبية بشيء، إذ الموضوع هو تفضيل الرسول ﷺ بكر وعمر على غيرهما في البدء بالمشورة ومعلوم أن الرسول ﷺ لم يكن ليجمع كل الصحابة ويعرض عليهم الرأي ثم يأخذ رأي الأغلبية بحساب عدد الأصوات كما هو متصوَّر لدينا اليوم. واستشهدوا كذلك بما قاله ابن تيمية في منهاج السنة "أن النبيﷺ إذا استشار أصحابه أول من يتكلم أبو بكر في الشورى وربما تكلم غيره، وربما لم يتكلم غيره، فيعمل برأيه وحده، فإذا خالفه غيره اتبع رأيه دون رأي من يخالفه". ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج٨، ص٣٩٠. مع أن هذا النص - فيما يحسب الباحث - ليس فيه دلالة على أن ابن تيمية لا يلزم الحاكم برأي الأغلبية.

الشورى أو يُعْلم به وله أن يأخذ به أو لا يأخذ؟ هذه صورة المسألة في واقعنا، وقد ذهب أغلب الباحثين المعاصرين إلى وجوب أن تكون الشورى ملزمة للحاكم واستشهدوا بأدلة كثيرة وردّوا على أدلة وأقوال من يرون أن الشورى للإعلام(١).

وهو الرأي الذي نراه أقرب إلى روح الإسلام ومقاصد الشريعة، بأن تكون الشورى مُلزمة للحاكم وللعالم(٢).

خلاصة ما وصلنا إليه بعد عرض أصول ابن تيمية وبعض تطبيقاته الفقهية، أن أصول الاستنباط عند ابن تيمية هي: النصوص (القرآن والسنة) مع التأكيد على شمولية هذه النصوص للأحكام كلّها، وأن فروع المسائل الفقهية مهما كَثُرت فإن أصولها الكلّية ترجع لا محالة للنصوص. والإجماع عنده هو ما استند إلى النص. والقياس هو القياس الصحيح فحسب وهو الذي لا يُعارض النصوص. بقية الأدلة يُعمل بها كمسالك لفهم النصوص وهي بذاتها ليست مستقلة في إنشاء الأحكام الشرعية ما لم تسندها النصوص، وهي بهذا المعنى أدلة من باب المجاز ليس إلا، ولا يُوجد تعارض بين النصوص وبين مَسالِك فَهمِها أو التعرّف عليها، وسَلْك هذه المسالك هو بناء على طلب النصوص نفسها. المنهج الذي سلكه ابن تيمية كان في عصر غلب التقليد عليه وقد أعاد الحيوية للاجتهاد من جهة وأعاد ردّ الاعتبار للنصوص من جهة ثانية، بل وأثبت عدم التلازم بين كثرة استعمال الأدلة وبين سعة

---

(١) انظر للمزيد الأنصاري، عبد الحميد: الشورى بين التأثير والتأثر، (القاهرة: مطابع الشروق، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م). وانظر الأنصاري، عبد الحميد: الشورى وأثرها في الديمقراطية دراسة مقارنة، (بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، د.ت). وانظر عطية، بسام: الفكر السياسي عند ابن تيمية، ص٣٩٩ - ٤١٤.

(٢) انظر للمزيد الشاوي، توفيق: فقه الشورى والاستشارة، (مصر: دار الوفاء، ط٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م)، ص١١٢. فقد ناقش الفرق ما بين الشورى والمشورة، وعدّ أكثر خلاف المعاصرين راجع إلى عدم التفريق بينهما، إذ إن المشورة نوعان أحدهما مُلزم وآخر غير مُلزم وأن المشكلة هي في عدم معرفة الحد الفاصل بينهما، ووصل إلى أن الشورى الجماعية مُلزمة، أما المشورة الفردية التي من باب المناصحة فغير مُلزمة.

الفقه وصلاحيّته للتطبيق، فَقَصْر الأدلة على النصوص والإجماع والقياس قد يُوهم بضيق الفقه وجموده، لكنّ اجتهادات ابن تيمية أثبتت أن النصوص بذاتها تَملك القدرة على إعطاء الأحكام لكافة ما يُستَجد شريطة أن يَقوم المجتهدون بدورهم وأن يبذلوا قصارى جهدهم في فهم النصوص ومعرفة مقاصد الشارع.

منهج ابن تيمية هذا كان كذلك في الوقت الذي ظهرت فيه المُناداة بتقديم المصلحة على النص[1]، يمكن القول أن منهج ابن تيمية ضَبَط كيفية التعامل مع النصوص والمصالح وأثبت أيضاً ألاّ تلازم بين التّقيّد بالنصوص وإهدار المصالح.

---

(١) يُنسب هذا القول للطوفي. انظر البوطي: ضوابط المصلحة، ص٢٠٢ - ٢٠٦. الطوفي هو سليمان بن عبد الكريم بن سعيد الصرصري البغدادي، فقيه أصولي ولد سنة ٦٥٦هـ قال عنه ابن رجب: كان شيعياً منحرفاً في الاعتقاد، نزل الشام وأدركه الأجل في بلدة الخليل سنة ٧١٦هـ، من تصانيفه بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين. انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٦٦. وانظر ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٢، ص١٥٤.

الباب الثالث

ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية

يُقدِّم هذا الباب خلاصة لأهم الضوابط التي راعاها ابن تيمية في اجتهاداته، وهي ضوابط ذات قيمة كبرى لأنها لم تَأتِ من مُنظِّر بعيد عن الاجتهاد، بل جاءت من فقيه مجتهد عالج الكثير من القضايا المُسْتَجدة في عصره، وأفتى لها مُعتمداً على ضوابط حَكمت طريقة اجتهاده.

لم يُرتِّب ابن تيمية هذه الضوابط، الواحدة تلو الأخرى، بل جاءت منشورة في مؤلفاته ورسائله. نَقوم في هذا الباب بمحاولة لجمع هذه الضوابط من تلك الأماكن من خلال استكشافها من أصوله وفقهيَّاته، وتقديمها كمنظومة واحدة تكون بمثابة ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية، صاحَب ذلك تقديم ملحوظات كمدارسة لهذه الضوابط. تتميّز هذه الضوابط بأن منها ما هو عام ومنها ما هو خاص، وعليه فقد قسّمنا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: الضوابط العامة.

الفصل الثاني: الضوابط الخاصة.

قدّمنا لهذين الفصلين بملحوظات توضيحية ليتسنى فهم الضوابط.

قبل ذكر ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية يَحسن التعرّض لبعض الملحوظات الأوَّلية التي نعتقد أنها تُساعد على فهم منظومة الضوابط عند ابن تيمية، وهي:

١ - صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان تَعْني أنها قادرة على مُواجهة ومُعالجة قضايا العصر، وهذا لا يتم إلا بالاجتهاد، فالاجتهاد هو العنصر الحيوي في الشريعة الإسلامية أو هو الشرط الأول لصلاحية الشريعة للتطبيق[1].

فالاجتهاد من مُستلزمات خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، لأن النصوص محدودة ومتناهية، ووقائع الناس وأقضياتهم غير محدودة ولا متناهية.

"والناس كلهم مُتّفقون على الاجتهاد والتفقه الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة التي نطق بها الكتاب والسنة"[2]، هذه العبارة من ابن تيمية تُؤكد على اتّفاق المسلمين على الاجتهاد والتّفقّه وهذا يكون بإدخال القضايا الجزئية المُستَجدة تحت الأحكام الكلّية العامة للشريعة التي نصّت عليها نصوص القرآن والسنة، وهو اجتهاد ضروري إذ "لا بُدّ من الاجتهاد في الجزئيات"[3].

٢ - ضوابط الاجتهاد لا تَقل أهمية عن المناداة بضرورة إحياء الاجتهاد، والفصل ما بين الضوابط من جهة والاجتهاد من جهة ثانية هو فَصْل شكلي ليس إلا، فالأصل أن الاجتهاد مرتبط بضوابطِه وشروطِه، وأن الاجتهاد دون ضوابط نوع تخبّط واختلال واضطراب وفي الغالب سيؤدي إلى عكس المقصود من الاجتهاد،

---

(١) انظر القرضاوي، يوسف: شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص١٦١.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٣٣٦.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة، ج٨، ص٢٧٣.

فالاجتهاد وضوابطه صنوان لا ينفصمان ولا يمكن أن يستغني أحدهما عن الآخر فكلاهما يوجد وكلاهما ينتفي وهما يدوران معاً من حيث البقاء والانتهاء، فالعمل بضوابط الاجتهاد هو العمل بالاجتهاد، وضوابط الاجتهاد في الاجتهاد كالشرط مع المشروط والدليل مع المدلول[1].

ضوابط الاجتهاد إذن لم تَأتِ لضبط الاجتهاد فحسب، بل هي معه مُلتصقة به لا يتصور للاجتهاد أن يسير دون ضوابطه، ولا علاقة بين التطبيق الخاطئ للاجتهاد وبين ضوابطه، بل ولم تكن هذه الضوابط نَتَاج تطبيقات غير صحيحة للاجتهاد، بل هي في الأصل مع الاجتهاد، فالتأكيد على الضوابط هو من أجل ضبط الاجتهاد بميزان الشرع ومعياره الذي لا يَتغيّر.

٣ - جاء ابن تيمية في الفترة التي سادت فيها مقولة سد أو غلق باب الاجتهاد، وقد كتب بعض الرسائل في الاجتهاد والتقليد إلا أنه لم يُعرب صراحة عن ضرورة فتح باب الاجتهاد أو إعادة فتحه[2]، بل قام بممارسة الاجتهاد عن طريق الفتوى والتأليف دون أن يُنادي بإعادة فتح هذا الباب، مما يُستَدل به على أن الباب لم يكن مُغلقاً بالمعنى الظاهر لكلمة إغلاق، بقدر أنه لم يكن هناك المجتهد الجريء الذي يُمارس الاجتهاد بضوابطه، فقام ابن تيمية بالخطوة العملية دون أن يُشغِل نفسه في التنظير لإعادة فتح باب الاجتهاد[3].

٤ - لاحظنا أن طريقة ابن تيمية في الاجتهاد والتجديد تعتمد أساساً على النصوص، والجدير بالذكر أنه في الوقت الذي كان النص منطلقه إلا أنه كان يقف على مقصود الشارع ويُغلّب جانب المصالح فيها، وهذا ما يُميّز الاجتهاد عنده،

---

(١) انظر للمزيد الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج٢، ص١٩ - ٢٠.
(٢) انظر هنري لاوست: نظريات ابن تيمية، ج٣، ص١١٤.
(٣) قارن مع السيوطي، انظر شروط المجتهد، ص٧٠.

فالقرآن والسنة وآثار الصحابة عماد الاجتهاد على مدار الزمان، فعلى الرغم من ذكر ابن تيمية للمصالح كثيراً إلا أنه لم يَقبل مُعارضتها للنصوص بل أدخلها في النص لتكون مَسْلكاً في فهمه لتطبيقه تطبيقاً صحيحاً، فقد شغل نفسه بما هو أهم مِنْ ما الذي يُقدّم: النص أو العقل؟ وهو بهذا أعطى للنص مكانته الصحيحة وأعطى للعقل مكانته الصحيحة ووصل إلى عدم وقوع تعارض حقيقي ما بين النص والعقل، بالتالي فدعوى تقديم المصلحة ستسقط لا محالة إذ إن النص يُحدّد المصالح والمنافع لذا لا يُمكن أن يكون أدنى تعارض بين النص والمصلحة.

٥ - أهم ما يُميّز فتاوى ابن تيمية أنها جاءت غير محصورة في الشرح والتعليق على أقوال السابقين بل تعدّت ذلك إلى التحليل والنقد والرفض والترجيح والتجديد وتقديم الحلول الجديدة. فالمجهود الشخصي في فقه ابن تيمية هو أبرز خصائص فقهه، فهو لا يكتفي بسرد أقوال الفقهاء كَيْفَما اتّفق، بل يُحسِن عرضها ويوجّه كل رأي ويرجّح ويُدلّل ويعلّل ويقارن.

٦ - استخدام كلمة ضوابط هنا لم يأت صدفة بل جاء بقصد أن الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره، والضابط من الضبط بمعنى الحزم، "الضبط لزوم الشيء وحبسه، الضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء"[(١)]، والضابط "حكم كلّي ينطبق على جميع جزئياته"[(٢)]، وقد ذكر أبو سنة أن الضابط بمعنى القاعدة - وهي قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئيات من موضوعها - غير أن الفرق بينهما أن القاعدة تجمع أحكاماً من موضوعات مختلفة والضابط يجمع أحكاماً من موضوع واحد[(٣)]. هذه الضوابط ليست خاصة بالمصلحة وحدها أو بالعرف أو بالاستحسان

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

(٢) ابراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، (قطر: دار إحياء التراث الإسلامي، د.ت)، ج١، ص٥٣٣.

(٣) أبو سنة، أحمد فهمي: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية، (مصر: مؤسسة دار التأليف، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م)، ص٤٣.

بل هي ضوابط للاجتهاد كله.

٧ - قد يُعترض على بعض ما سيُذكر من ضوابط كونها عامة أو كلية، لكن الباحث في مؤلفات ابن تيمية يجد أنها بمعنى الضابط تماماً بل هي شيءٌ أساس في طريقة الاجتهاد عند ابن تيمية، وتحكم الآلية عنده ويستخدمها دائماً، وينطلق منها[1].

ولا نرى أن ابن تيمية يفرّق بين الضوابط سواء كانت عامة أم خاصة، كلية أم جزئية، وهي عنده مطلوبة ومهمة، وليس بالضرورة أن يكون الضابط للاجتهاد منحصراً في الآلية فحسب بل يمكن أن يكون في المنظومة الكليّة، ولعل هذا ما جعل ابن تيمية لا يتوقف عند شروط المجتهد ويُكثر من الحديث فيها، إذ حتى لو توافرت هذه الشروط في شخص ما لكنه سيقوم بالاجتهاد بغير ضوابطه فإن النتيجة مرفوضة كذلك، لأن شروط المجتهد جزء بسيط من ضوابط الاجتهاد وهي متعلقة فقط بآلية الاجتهاد، أيْ نوع من الشروط التّكميلية المطلوبة.

---

(١) ذهب الخادمي في دراسته لضوابط الاجتهاد المقاصدي إلى الفَصْل ما بين نوعين من الضوابط:

أ - ضوابط عامة وشروط إجمالية وهي:

١- شرعية المقاصد وإسلاميّتها وربّانيّتها.

٢- شمولية المقاصد وواقعيتها وأخلاقيتها.

٣ - عقلانية المقاصد.

ب - ضوابط خاصة:

١- ضوابط المصلحة المرسلة.

٢ - ضوابط العرف.

٣ - ضوابط التعليل.

انظر الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج٢، ص٢٥ - ٥٦.

الفصل الأول

الضوابط العامة

نقصد بالضوابط العامة هنا الضوابط الأولية التي تضبط طريقة التفكير الاجتهادي، أي أنها تُؤسّس لكيفية الاجتهاد الصحيح. وهي ضوابط لا تقل أهمية عن الضوابط الخاصة المتعلقة بآلية الاجتهاد - كشروط المجتهد مثلاً - ، وهي ضوابط يغلب عليها صفة العموم لكن لا يمنع هذا من كون بعضها يقترب من الضوابط الخاصة. **هذه الضوابط هي:**

الضابط الأول: الشريعة قائمة على ما يُحقق العبودية لله.

الضابط الثاني: تسليم المجتهد بأن المرجعية للشرع لا غير.

الضابط الثالث: صحيح المنقول لا يُعارِض صريح المعقول.

الضابط الأول

الشريعة قائمة على ما يُحقق العبودية لله

أن يسلِّم المسلم ابتداء بأن الشريعة الإسلامية وُضعت من الشارع حتى يكون المسلم مُنْقاداً لها غير منقاد لهواه، أي أن الشارع قَصَد من الشريعة أن يُخرِج المكلف عن داعيه هواه حتى يكون عبداً لمولاه، وهذا إشارة إلى أن الإنسان كائناً من كان لا ينفك عن وصف العبودية فإما أن يكون عبداً لله وإلا فهو عبد لغيره، وغيره قد

وأن يكون ضابط العبودية لله منطلقاً في التعامل مع كافة ما يطرأ من مستجدات، ومن الخطأ الذي قد يطرأ على الاجتهاد تضييق معنى العبودية الإلهية ليقتصر على الناحية الشعائرية التعبدية من صلاة وحج وذكر وصوم، وإهمال نواحي المعاملات والأنكحة والجنايات وغير ذلك مما يجب إدراجه ضمن مبدأ العبودية الإلهية[(١)].

فالمجتهد يجب أن يُلاحِظ أوَّل ما يلاحظ مبدأ تحقيق العبودية فيما يقول أو يجتهد فيه، وأن ينطلق دائماً وأبداً - مهما كانت القضية المُثار حولها النقاش - من إيمانه بعبوديته لله تعالى. وقد تناول ابن تيمية هذا المعنى بوضوح عند حديثه عن القصد من الحكم والولايات[(٢)].

الضابط الثاني

تسليم المجتهد بأن المرجعية للشرع لا غير

هذا الضابط وإن كان في ظاهره عام يسلِّم به الجميع من ضرورة أن يكون الشرع هو المرجع وهو الحجة أولاً، لكن مجرَّد التأكيد عليه من ابن تيمية والتنصيص عليه في أكثر من موضع يجعلنا لا نتردد في عدّ هذا الضابط الأوَّلي ضابطاً معتبراً وضرورياً عند ابن تيمية حتى ولو كان نظرياً، "فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة"[(٣)]. لا يَجوز تجاوزها أو الخروج عليها، وهي نعمة ربانية من الشارع الحكيم، وقد أدرك الصحابة أن " من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة، فكان من

---

(١) انظر الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج٢، ص٢٧.

(٢) انظر البحث، ص٢٦٩.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص١٦٤.

الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم[1]، ولذا كانت الحجّة الواجبة الاتباع: للكتاب والسنة والإجماع، فإن هذا حق لا باطل فيه، واجب الاتباع لا يجوز تركه بحال، عام الوجوب لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه هذه الأصول وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه[2]. وقد ألف ابن تيمية رسالة سمَّاها (فصل في أن رسول الله ﷺ بيَّن الدين وأصوله وفروعه باطنه وظاهره علمه وعمله) فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان وكل من كان أعظم اعتصاماً بهذا الأصل كان أولى بالحق علماً وعملاً[3].

الضابط الثالث

صحيح المنقول لا يُعارِض صريح المعقول

تناول ابن تيمية هذا الضابط بالتفصيل الدقيق وأسهب فيه[4]. انطلق ابن تيمية من كون العقل شرطاً في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يَكْمُل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذلك، وإن انفرد بنفسه لم يُبْصر الأمور التي يعجز وحده عن دَرْكِها، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يُعْلم بالعقل امتناعه، فالرسول يُخبر بِمُحارات العقول لا بِمُحالات العقول[5]. إذا سُلّم بهذا فإن الإنسان مُحتاج إلى الشرع لمعرفة النافع من الضار لولا الرسالة لم يَهْتَد العقل إلى

---

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٥.

(٣) انظر ابن تيمية: معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول، (السعودية: مكتبة ابن الجوزي، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ص٥.

(٤) ألّف كتاباً كاملاً بعنوان (درء تعارض العقل والنقل) وقد قام محمد رشاد سالم بتحقيقه، وقد طبع أكثر من مرة ويقع في عشرة أجزاء، فيه تفصيلات وردود وتأصيل، وهو مرجع في موضوعه.

(٥) انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص٢٩٦.

تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد[1]. والعقل غير مستقل بإدراك الخير والشر فمن قال إن العقل يجوز أن يُعارض النقل لم يفهم حدود العقل ومجاله ولم يدرك حقيقة ما جاء به النقل، بل هو قول خطأ إذ لا يمكن لصريح المعقول أن يخالف صحيح المنقول[2]. وليس معنى هذا أن العقل عند ابن تيمية منفي أو مهمل لكنه ليس الحَكَم الأوّل والأخير، إذ لا بُدّ للعقل من أن يستند إلى مصدر يستعين به ويكمّل عمله وهو النصوص، والعقل بعد ذلك يتكفل بصياغة النصوص في نظم وقوانين وتطبيقات مفصلة في سائر مجالات الحياة الواقعية[3].

وبهذا يَتبين أن ابن تيمية لا يرى العقل مستقيم الإدراك في الوصول منفرداً إلى حقائق الدين، بل لا بُدّ من النقل، فهو لا يهمل العقل، يطلبه ولكن ليكون تابعاً لا متبوعاً، ومحكوماً بالقرآن ومقدماته في الاستدلال[4]. وهذا الضابط يلتزم به ابن تيمية في العقائد والتفسير والفقه والأصول، فهو ضابط للعلوم الشرعية جميعها، هذا لأن ما يعلمه العقل ليس شيئاً واحداً تَشترك فيه العقول فإن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله وقد يعلم الإنسان

---

(١) المصدر السابق، ج١٩، ص١٠٠.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٨٦. وقد ذكر مجموعة من الأسباب التي تمنع التعارض أوجزها في:

أ - إن التعارض بين العقل والنقل إما أن يراد به القطعيات وهذا غير مسلم به، وإما أن يراد الظنيات، فالراجح منهما هو المقدم مطلقاً.

ب - العقل شهد بصحة ما جاء به الشرع، أما الشرع فلم يصدق العقل في كل ما أخبر عنه.

ج - إن ما يعلمه العقل ليس شيئاً واحداً تشترك فيه جميع العقول بل هو أمر نسبي.

د - إن ما علم من النقل معارضاً لصريح العقل هو إما حديث موضوع وإما دلالته ضعيفة غير صالحة للاستدلال. انظر للتفصيل عقيلي: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص٣٠٠ - ٣٠١.

(٣) انظر الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، ص١٢٦ - ١٢٨.

(٤) أبو زهرة: ابن تيمية، ص٢١٥.

في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر[1]. بعد هذا التوضيح لصفة العقل يُؤكّد ابن تيمية على أن المسائل التي قيل إن العقل عارض فيها النص إنما كان لاضطراب العقل أو لضعف النقل فالمسائل التي يُقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتّفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، وإن ما علم من السمع معارضاً لصريح العقل هو إما حديث موضوع يَعرف أهل النقل أنه كذب، أو دلالةٌ ضعيفةٌ غير صالحة للاستدلال بها على الشرع[2]. وقد ذكر الشاطبي ما يشبه هذا بقوله: "ولو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة لأن الغرض أنه حدّ له حداً، فإذا أجاز تعدّيه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل"[3].

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٤٤.
(٢) انظر المصدر السابق، ج١، ص١٤٤ - ١٤٤.
(٣) الشاطبي: الموافقات، ج١، ص٨٧.

الفصل الثاني

الضوابط الخاصة

الضابط الأول: عدم الخروج عن خط السلف الصالح في فهم الأصول (القرآن والسنة) ومعاني الألفاظ الشرعية.

الضابط الثاني: أن تكون المصلحة متوافقة مع شرع الله المنزَّل.

الضابط الثالث: أن لا يكون الفهم المقاصدي نفياً للمقاصد الشرعية.

الضابط الرابع: التسليم بأن الإجماع لم يُعارِض النص ولا يمكن أن يعارضه.
الضابط الخامس: خبر الآحاد ليس ظنياً بإطلاق .

الضابط السادس: مجال الاجتهاد لا يكون إلا في الظنيات.

الضابط السابع: أن يصدر الاجتهاد من أهله.

الضابط الأول

عدم الخروج عن خط السلف الصالح في فهم الأصول (القرآن والسنة) ومعاني الألفاظ الشرعية

يؤكد ابن تيمية على أن المجتهد في تعامله مع القرآن والسنة كمصدر للتشريع يجب أن يرجع لأقوال السلف وكيفية فهمهم للقرآن والسنة، وأن يكون فهمه موافق

للمنهج الذي التزمه السلف ذلك أنهم شهدوا تنزيل الوحي وما قصّه الله في القرآن وما عَنى به، وما أراد أخاصٌ هو أم عامٌّ، لذا فإن من تأوّل القرآن على ظاهره بلا دلالة من رسول الله ﷺ، ولا أحد من أصحابه فهذا تأويل أهل البدع[1]. بل أكثر من هذا "ينبغي أن يُعلم أن القرآن والحديث إذا عُرِف تفسيرهما من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"[2]. إذ إن "معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيراً وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين، فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم"[3].

الاقتداء بالسلف معناه الاقتداء بمنهج السلف فكراً وسلوكاً واعتقاداً وليس الالتزام والتقيد بالحلول التي اقترحها السلف لمشكلاتهم وإنما اتّباع منهجهم في فهم الإسلام[4].

فمن الأمثلة على الاقتداء بالسلف أنهم لم يقبلوا معارضة الآية بما هو دونها من أدلة، وأجازوا معارضة الآية بآية تفسّرها أو تنسخها، أو معارضة الآية بسنة تُبيّنها وتشرحها، إذ "لم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها؛ أو بسنة الرسول ﷺ تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه، إذ المقصود أنهم كانوا متفقين على أن القرآن لا يعارضه إلا قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة"[5].

---

(١) انظر ابن تيمية: الفتاوى، ج٧، ص٣٩٠ - ٣٩١.

(٢) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٧.

(٣) المصدر السابق، ج١٣، ص٢٣ - ٢٥.

(٤) انظر الميلي، محسن: ظاهرة اليسار الإسلامي، (الرياض: دار النشر الدولي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م)، ص١٣٥.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٣، ص٢٩ - ٣٠.

فابن تيمية هنا يثبت أن اللغة ليست غاية في حد ذاتها بل هي وسيلة لفهم أقوال الشارع، وإذا كانت كذلك فالمَرْجِع لفهم أقوال الشارع يكون فيما قاله الرسول ﷺ وفيما قاله السلف الصالح، هذا الاهتمام من ابن تيمية مصدره كثرة الاختلافات في تفسير النصوص الشرعية وما وقع بين المتأخرين من نزاع حول معاني الألفاظ الشرعية(1). فقد عزَّ على ابن تيمية أن تصير الألفاظ الشرعية مائعة تؤوّل حسب الأهواء والأغراض وتحمّل ما لا تحتمله من المعاني(2).

ذهب ابن تيمية كذلك إلى بيان أن نصوص الشرع لا تُفهم إلا بمحاولة الكشف عن معانيها من داخلها، بل إن عدم اتخاذ النصوص الشرعية أصلاً في إعطاء المعنى قد يؤدي إلى حمل ألفاظ الشارع على غير ما أراد "واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدّية إرادية اختيارية. فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبّر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها، عرف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ بل هي لغة قومه"(3).

فلا يجوز تفسير كلام الله ورسوله إلا على ضوء النصوص الدالة على ذلك من كلامهما وكلام الصحابة الذين عاصروا التنزيل.

---

(1) انظر للمزيد عقيلي: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص116 - 117.

(2) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص115.

الضابط الثاني

أن تكون المصلحة متوافقة مع شرع الله المنزّل

استخدم ابن تيمية المصلحة بمعناها الشامل أي المصالح والمنافع الدنيوية والأخروية، ولم يقصرها على المصلحة المُرسلة، فهو عند ذكرها لا يَقصد أنها دليل من أدلة الشرع، وعليه فهو لا يُقارن بينها وبين الأدلة الأخرى كالقرآن والسنة والإجماع والقياس من حيث الترتيب والتقديم. يوّضح ابن تيمية أن الشريعة لم تنزّل إلاّ لتحقيق مصالح العباد الدنيوية والأخروية "والله تعالى بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، والنبي ﷺ دَعا الخلق بغاية الإمكان، ونَقَل كل شخص إلى خير مما كان عليه بحسب الإمكان"[1]. فالمصالح هنا المصالح الدنيوية والأخروية المرتبطة بالشرع المُنزّل "فالرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صَلاح له في آخرته إلا باتّباع الرسالة، فكذلك لا صَلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مُضطرّ إلى الشرع"[2]. فهذا تأكيد من ابن تيمية على ضرورة الشرع للعبد في حياته الدنيوية، بهذا المعنى يجب أن نُؤمن "بأن الشريعة لا تُهْمِل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكْمَل لنا الدين وأتم النعمة، لكن ما اعتقده العقل وإن كان الشرع لم يَرِدْ به فأَحَد الأمرين لازمٌ له، إما أنَّ الشرع دلّ عليه من حيث لم يَعلَم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة"[3]، فإذا اعتقد المسلم أن شيئاً ما مصلحة له ولم يَرِد الشّرع به فهو أحد أمرين:

- أن الشرع قد دلّ عليه لكن العقل قَصُر عن إدراكه ومعرفته.

- أن هذا الأمر ليس مصلحة مُعتبرة عند الشارع وإن اعتقد العقل أنه مصلحة.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٣، ص٩٦ - ٩٧.

(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٩٩.

(٣) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٧

ذلك لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أنَّ الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرّة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[البقرة: ٢١٩]. فالشارع هو الذي حدّد أن ما يراه العقل في الخمر من منافع يُعدّ شرعاً مضار.

لذا فإن هذه المصلحة من وضع الشارع وعلى المجتهد أن يستنبطها ويكتشفها ويقيس عليها أو على جنسها، فليس للمجتهد دَخْلٌ في ابتداع المصالح[1]، فجُهد المُجتهد يجب أن يتوجّه لاستكشاف المصالح الكامنة في النصوص لا في ابتداع المصالح لأن كَوْن المصلحة مصلحة تُقْصد بالحكم، والمفسدة كذلك مما يُخْتَص بالشارع فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة فهو الواضع لها مصلحة وإلا فكان يمكن عقلاً ألاّ تكون كذلك[2]. إذ إن الواقع أثبت أن الإرادة الإنسانية قد تتنكّب الغاية واقعاً، أو تَخْرج على التشريع جملة، حكماً ومقصداً، أو تَعْتَسِف مقصد الشارع من تشريع الحكم في مواقع الوجود، أنانيةً وأثرةً، أو استجابة للهوى، وعندئذٍ يكون دور التشريع تقويمياً لا تقريرياً، لحماية مقاصده العامة والخاصة[3]. فالتشريع قد جاء لتحقيق مصالح العباد وعلى المُجتهدين اكتشاف هذه المصالح، ليكون التشريع مَرْجِعاً للمصالح مُقَوّماً لما يستجد منها فيرُدّ الضار ويقبل النافع، لا أن يُقرر التشريع المصالح المُستجدة مبتورة عن النصوص الشرعية. "فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يُفوّت من المصالح أو يحصَّل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار تقدير المصالح والمفاسد

---

(١) انظر الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي، ج١، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٨.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢٤.

هو بميزان الشريعة[1]. لذا فَمِن واجب المُجتهد أن يرى أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه[2]

وقد ذكر ابن تيمية في هذا المعنى قاعدة في غاية الإحكام إذ قال "وأحق الناس بالحق من علَّق الأحكام بالمعاني التي علَّقها بها الشارع[3].

الضابط الثالث

أن لا يكون الفهم المقاصدي نفياً للمقاصد الشرعية[4]

لا يشك المسلم في أن للشارع حِكَمٌ من التشريع، يُطلق عليها مقاصد الشارع أو مقاصد الشريعة[5]. حيث لا يُعقل أن يُنزِّل الشارع الشريعة عبثاً فالعبث على الله تعالى محال. إلا أن المشكلة ليست في الاعتقاد بأن للشريعة مقاصد أو لا؟ وإنما المشكلة في وسائل الكشف عن تلك المقاصد وكيفية تحقيقها[6].

يؤكد ابن تيمية أن لله تعالى مقاصد في تشريعه ترجع في عُمومها إلى تحقيق مصلحة

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٨، ص٢٩.

(٢) ابن تيمية: رسائل وفتاوى، مج٢، ج٥، ص٢٦.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٢، ص٣٣١.

(٤) استخدم محسن الميلي عنوان (الفهم المقاصدي نفي لمقاصد الشريعة) وقد رأى الباحث أن يعدِّل في الصياغة ليصبح ضابطاً من ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية. انظر الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، ص١٤١.

(٥) انظر البحث، ص١١٥. فقد تعرض الباحث لتعريفات المعاصرين لمقاصد الشريعة.

(٦) انظر الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، ص١٤٢. وقد اعتبر المؤلف أن المشكلة تكمن في:

أ - طرق إثبات المقاصد الشرعية.

ب - الوسائل الكفيلة بتحقيق المقاصد الشرعية. وقد لاقى هذا الموضوع (الكشف عن مقاصد الشارع) إقبالاً من الباحثين ويذكر هنا أنه قد سُجِّل عنوانين في الموضوع في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، أحدهما: في وسائل الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور (رسالة ماجستير). والثاني: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة (رسالة دكتوراة).

العباد وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وأن هذه المقاصد (الحِكَم) ليست بمعان خارجة عن النصوص حتى يُطلب إدراكها من جهة غير تلك النصوص، إذ إن المقصد والنص منسجمان "وأحق الناس بالحق من علّق الأحكام بالمعاني التي علّقها بها الشارع"[1]، فلا يجوز أن يترك للعقل وحده استخراج وتحقيق المقاصد الشرعية. فالنصوص كلها جاءت تحمل المقاصد في ذاتها، "فالأمر بفعل شيء ما إنما هو نص في مقصد شرعي يحققه القيام بذلك الفعل"[2]، فالأوامر والنواهي الشرعية ما هي في حقيقتها إلا نصوص على مقاصد شرعية لا تتحقق هذه المقاصد إلا بالقيام بالأوامر والانتهاء عن النواهي.

يوضّح الشاطبي هذا عند بيانه طرق الكشف عن المقاصد وأنه "يعرف من جهات: إحداها مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع وكذلك النهي"[3]، مثال هذا قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فالآية أمر بتحقيق مقصد شرعي وهو حفظ المال ولا يتحقق هذا إلا بقطع يد السارق، ويجب ألا نقول "بأن قطع يد السارق سيؤدي إلى ضرر يلحق الإنسان المقطوع وهو ما يخالف حفظ النفس، لأن هذا الفهم يجعل أوامر الله عاطلة عن أن تؤدي إلى تحقيق مقاصده بل يجعله ناقضاً لتلك المقاصد"[4].

ينطبق هذا أيضاً على حد الزنا فلا يُقال إن حفظ كرامة الإنسان مقصد إلهي ويجب ألا نرجم أو نجلد الزاني صوناً لهذا المقصد، إذ إن هذا الخطأ منشؤه تحديد مقصد من خارج النص الشرعي كحفظ كرامة الإنسان ثم إجراء فهم نص جلد الزاني على هذا المقصد، لذا ستكون النتيجة حياداً عن المراد الشرعي، فالأصل أن

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٢، ص٣٣١.
(٢) النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٩٣.
(٣) الشاطبي: الموافقات، ج٢، ص٢٩٠.
(٤) النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٩٤.

الأوامر والنواهي في ذاتها تحمل تحقيق المقاصد الشرعية وتَعْيين المقصد يكون من النص ذاته[1].

ابن تيمية اعترض على الأصوليين حصرهم المصالح الكلية في خمس مصالح (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)[2]، وكان أساس اعتراضه أن هذا الحصر أخرج الكثير من الأحكام الشرعية من الضروريات (كالوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض) وغيرها من أحكام قد أمر الشارع بها أو نهى عنها وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه[3]. فالأساس عند ابن تيمية هو الأوامر والنواهي وهي التي تحدد المقاصد الشرعية.

هذا الاعتراض من ابن تيمية له وجاهته في رأينا ويدل على عمق فهم ابن تيمية للشريعة الإسلامية وطبيعتها، فحصر المقاصد أو المصالح الكلية في خمس يُثير بعض التساؤلات: فهل الشارع قصد من التشريع حفظ هذه المقاصد الخمس فحسب؟ ثم ما هو الجديد الذي جاء به التشريع إذا كان لحفظ هذه الخمس فقط، إذ إن العقول السليمة قد تصل إلى هذه المبادئ دون حاجة إلى رسل أو وحي؟! وإذا استطاع العقل أن يُحدّد المقاصد الكلية وإن كان بالاستقراء - فما المانع من أن يُسمح للعقل من تحديد كيفية تحقيق هذه المقاصد باختراع أو ابتداع الوسائل المناسبة؟! ألا يُمكن أن يتم تحقيق مقاصد الشريعة (الخمس) بالإسلام وبغيره؟ إذ ليس من الضروري أن يكون الإنسان مؤمناً بالله ومسلماً لكي تتحقق مقاصد الشارع[4]. ألم يزد بعض الأصوليين مقصداً سادساً وهو العرض[5]، وقد زاد بعض

---

(١) انظر للمزيد المصدر السابق، ص٩٤ - ٩٥.

(٢) انظر البحث، ص ١٣٧.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣٤.

(٤) انظر الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، ص١٤٨.

(٥) انظر البحث، ص١٣٥.

المعاصرين مقاصد الحرية والعدالة[1] ؟! ويمكن أن يُزاد حفظ كرامة الإنسان وغيرها.

ما القيمة من تحديد المقاصد؟ هل ستكون المقاصد حَكَماً على النصوص بمعنى إذا لم يُحقق النص مقصداً محدداً فهل يُلغى النص، فالصلاة إذا قيل إنها وسيلة لتحقيق الانتهاء عن الفحشاء والمنكر فإذا أدّى المسلم الصلاة ولم تَنْهَه عن الفحشاء والمنكر هل يُلغى النص ويُبحث عن وسائل أخرى لتحقيق مقصد الانتهاء عن الفحشاء والمنكر أو نقول إن الصلاة في ذاتها مقصد وغاية وليست وسيلة، وعلى المسلم أن يؤديها وأن يفترض في نفسه الخطأ ويصلحه لا في الصلاة فيتركها ليبحث عن غيرها.

أليست المقاصد الخمس وما قد زيد عليها مبادئ وشعارات عامة متضمنة في كتب الفلاسفة والحكماء؟ فما الداعي إلى أن تأتي عن طريق النصوص؟![2]. ثم مَنْ سيتبع مَنْ: النص سَيَتبع المقصد أو المقصد سيتبع النص؟! تماماً مثل المصلحة أتقدّم على النص أم يُقدّم النص عليها، وتماماً أيُقدّم العقل أم النقل. وهي في نظرنا تطورات لإشكالية واحدة ابتدأت بالتحسين والتقبيح، ثم العقل والنقل، ثم المصالح والنصوص، ثم المقاصد والنصوص.

فمسألة النص والمصلحة قريبة جداً من العقل والنقل وهي وجه من وجوهها أو فرع من فروعها[3]، ابن تيمية تعرض للعقل والنقل لأنها الإشكالية التي كانت في عصره أما المصلحة والنص فكانت ما زالت في بداياتها على يد الطوفي المعاصر لابن تيمية وفي اعتقادنا أن المقاصد والنصوص لا يمكن أن يحدث بينهما أدنى تعارض وإلا فسيكون هذا افتئاتاً على النصوص، إذ لا يمكن أن نقول - على سبيل المثال لا

---

(١) انظر للمزيد الخمليشي: وجهة نظر، ص٢٤٩. وانظر البحث، ص١٤١.

(٢) انظر الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، ص١٤٩.

(٣) انظر الريسوني، أحمد:"النص والمصلحة بين التطابق والتعارض"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد (١٣)، السنة الرابعة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٤٧.

الحصر - أن تشريع الصوم جاء لتحقيق سلامة الأبدان أو لتحقيق شعور الأغنياء بالفقراء فإذا تحقق هذا المقصد عن طريق وسائل أخرى فلا حاجة لنا بالصيام، إذ النتيجة أن العقل القاصر سيحكم التشريع. فلا بد للمجتهد من أن يراعي المقاصد الشرعية التي جاءت النصوص بها، لا أن يَفْترض مقاصد من خارج التشريع ثم يفهم النصوص وفقاً لما افْتَرَض من مقاصد 'فإن على الباحث في مقاصد الشريعة أن يُطيل التأمل، ويُجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي، أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط ففي الخطأ فيه خطر عظيم، فعليه ألا يُعيّن مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار الأئمة ليستضيء بأفهامهم'[1].

الضابط الرابع

التسليم بأن الإجماع لم يُعارِض النص ولا يمكن أن يعارضه

يؤكد ابن تيمية على أن الإجماع لم يعارض النص ولا يجوز أن يعارضه، وهذا ضابط مهم للاجتهاد، فلا الإجماع قديماً قد عارض النص، ولا يُقْبل من الإجماع الحديث - إن وجد - أن يُعارِض النص، وهو بهذا يثبت أن الأمة لو اجتمعت - افتراضاً - على تغيير نص ثابت لم يجز لها ذلك. 'ومن ادّعى إجماعاً يخالف نص الرسول من غير نصٍّ يكون موافقاً لما يدعيه، واعتقد جواز مخالفة أهل الإجماع للرسول برأيهم، وأن الإجماع ينسخ النص كما تقوله طائفة من أهل الكلام والرأي،

(١) الميساوي: ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ص١٥٦. انظر للمزيد عن كون المقاصد دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج١، ص١٣٥ - ١٤٩. فقد بين المؤلف أن المقاصد ليست دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية وناقش حجج دعاة استقلال المقاصد الشرعية وبيّن ضعفها.

فهذا من جنس هؤلاء[1]، يقصد بهؤلاء الجهلة المذمومين. ويَضبط هذا بقاعدة عامة وهي أنه' لا سبيل إلى أن يُعلم إجماع قطعي على خلاف النص[2].

ثمّ يوضّح ابن تيمية الفرق ما بين مَن يَعتقد بجواز معارضة الإجماع للنص، وما بين من يَسْتند في إجماعه على نص فيقول: 'وأما إن كان يعتقد أن الإجماع يدل على نص لم يبلغنا يكون ناسخاً للأول، فهذا وإن كان لم يقل قولاً سديداً فهو مجتهد في ذلك، يُبيّن له فساد ما قاله، وذلك بأن يُبيّن له عدم الإجماع المخالف للنص، أو يُبيّن له أنه لم تجتمع الأمة على مخالفة نص إلا ومعها نص معلوم يعلمون أنه الناسخ للأول، فدعوى تعارض النص والإجماع باطلة'[3].

هذا التفريق من ابن تيمية يؤكد على أن القوة في الإجماع لسنده، وهو النص وليس في الإجماع ذاته، فالإجماع غير المستند على نص لا قيمة له ولا يجوز معارضته للنصوص[4]، ذلك لأن النصوص 'معلومة محفوظة والأمة مأمورة بتتبعها واتباعها'[5].

إذ الإجماع يلي الكتاب والسنة ولا يُقدّم في الاستدلال على الكتاب والسنة شيء، فمن قال بتقديم الإجماع على النصوص باعتباره أقوى دلالة فقد أخطأ، إذ الصواب ما عليه السلف من تقديم النصوص على الإجماع، لأنه إنما اسْتَند إليها في الأصل، فهو فرع بالنسبة إليها، فلا يقدّم الفرع على أصله[6]، ولا يمكن أن يُعارِض الإجماع النصوص فضلاً عن أن يُقدَّم عليها في الاستدلال. ولإزالة الاستشكال الوارد من وجود إجماع بلا نص أثبت ابن تيمية أن عدم وجود النص هنا راجِع إلى

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٦٧.
(٢) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦٧.
(٣) المصدر السابق، ج١٩، ص٢٦٧.
(٤) قارن مع منهج ابن تيمية الأصولي، انظر البحث، ص١٧٤.
(٥) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٩، ص٢٦٧.
(٦) انظر عقيلي: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص٢٦٥.

عدم علم العلماء بوجوده لا لانتفائه ٱستقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلّها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص"[1].

الضابط الخامس

خبر الآحاد ليس ظنياً بإطلاق

على المجتهد في الاجتهاد ألاّ يتعامل مع خبر الآحاد على أنه ظني الثبوت دائماً، بل منه ما هو قطعي الثبوت الذي يتساوى مع المتواتر وبالتالي يُحتج به كالمتواتر "وأيضاً فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى المتواتر"[2]. وقد أكّد ابن تيمية هذا المعنى في أكثر من موضع، إذ إن تلقي العلماء للحديث بالقبول يجعل الحديث بمرتبة المتواتر وإن رواه الواحد.

"وخَبَر الواحد المُتلقى بالقبول يُوجِب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وإن كان في نفسه لا يُفيد إلا الظن، لكن لمّا اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حُكْم مستندين في ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد، فإن ذلك الحكم يصير قطعياً عند الجمهور وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي لأن الإجماع معصوم فأهل العلم بالأحكام الشرعية لا يُجْمِعون على تحليل حرام ولا تحريم حلال كذلك أهل العلم بالحديث لا يُجْمعون على التصديق بكذب ولا التكذيب بصدق. وتارة يكون علم أحدهم لقرائن تحتف بالأخبار توجب لهم العلم، ومن عَلِم ما علموه حصل له من العلم ما حصل لهم"[3].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ج١١، ص١٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج١٨، ص٤٨. قارن مع منهج ابن تيمية الأصولي، انظر البحث، ص١٦٧.

(٣) المصدر السابق، ج١٨، ص٤١.

فخبر الواحد عند ابن تيمية حجة معتبرة يجب العمل به، وهو مُقدَّم على غيره من الأدلة فلا يتقدم عليه غير القرآن. وقد ألّف ابن تيمية رسالة قيمة في سبب عدم عمل الأئمة الأربعة ببعض أحاديث الآحاد، وقد طبعت هذه الرسالة منفردة وسميت بـ"رفع الملام عن الأئمة الأعلام"[1]. ثمّ إن ابن تيمية في فتاواه وفقهياته لم يفرِّق بين الحديث المتواتر والآحاد في الاستدلال بل كان يستدل بالآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول كاستدلاله بالمتواتر، لا يَنص على أن هذا متواتر أو آحاد.

الضابط السادس

مجال الاجتهاد لا يكون إلا في الظنيات

أي أن الاجتهاد لا يكون في القطعيات[2]، وقد ذكر الأصوليون القدماء قريباً من هذا المعنى إذ لا يُجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين[3].

وقد ذهب أغلب المعاصرين إلى تقسيم النصوص إلى قطعية وظنية، وأن النصوص القطعية هي التي لا يختلف الناس في فهمها ولا يَشكّون في صحة مصدرها وأنها صريحة واضحة لا تقبل التأويل وغالباً ما يُمَثَّل لها بأركان الإسلام، كالشهادتين وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت، وبالمحرمات اليقينية كالسحر

---

(١) موجودة في الفتاوى، ج٢٠، ص٢٣١، ومطبوعة وحدها أكثر من طبعة. وقد بيّن ابن تيمية في رسالته هذه أعذار العلماء في تعاملهم مع خبر الآحاد وقسمهم إلى أصناف ثلاثة: أ - عدم الاعتقاد بأن الرسول قد قال الحديث. ب - عدم الاعتقاد بأن تلك المسألة مرادة بذلك القول. ج - الاعتقاد بأن حكم الحديث منسوخ. ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٠، ص٢٣٢، ثم بيّن أن هذه الأصناف تتفرع إلى أسباب متعددة.

(٢) انظر الدريني: المناهج الأصولية، ص١٩.

(٣) التفتازاني، سعد الدين: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج٢، ص١١٨.

وقتل النفس والربا وغير ذلك، أو ما يتعلق بفضائل الأعمال والأخلاق[1].

موضوع القطع والظن من المواضيع المشتركة المتداخلة بين أصول الفقه وأصول الدين[2]، وقد تطرق ابن تيمية للقطع والظن كفقيه مجتهد ولم يقبل أساساً القسمة التي افترضها علماء الكلام في أن الفرق بين الأصول (أصول الدين) والفروع (الفقه) أن الأصول أدلتها قطعية والفروع أدلتها ظنية "وقد تكلموا في الفرق بين الأصول والفروع، فقيل: الأصل ما فيه دليل قطعي، والفرع بخلافه ، قلت: كثير من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف"[3]، وقد أكّد على هذا المعنى بقوله: "والذين فرّقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطاً يُميز بين النوعين بل تارة يقولون: هذا قطعي وهذا ظني، وكثير من مسائل الأحكام قطعي وكثير من مسائل الأصول ظني"[4] ، أي أن ابن تيمية قبل أن يذكر مجال الاجتهاد وأنه في الظنيات أراد أن يُحرّر محل النزاع في القسمة إلى قطعي وظني وأن يُدخِل بعض الفروع الفقهية في القطعيات أو على الأقل أن يُبين خطأ الاعتقاد بأن فروع الفقه (الفروع) ظنية بإطلاق، وقد ذهب ابن تيمية إلى أبعد من هذا واعترض على عدّ المسائل المُجتَهد فيها ظنية بإطلاق، مؤكداً على أن القطع قد يحصل بالاجتهاد أيضاً "ذكر أبو المعالي أن المسائل قسمان: قطعية ومُجْتَهد فيها، والمجتهدات ما ليس فيه دليل مقطوع به، قلت: تضمن هذا أن ما يعلم بالاجتهاد لا يكون قطعياً قط، وليس الأمر كذلك، فربّ دليلٍ خفي قطعي."[5] فابن تيمية يرفض التقسيم الأصولي الكلامي للقطع والظن

---

(١) انظر الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي. وانظر الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج٢، ص٣٤ - ٣٧.

(٢) هذا الموضوع ما زال في حاجة إلى بحث ودراسة، وقد سجلت رسالة دكتوراه في القطع والظن في الجامعة الإسلامية _ ماليزيا، ولعل الرسالة تقدم توضيحاً للكثير من القضايا.

(٣) آل تيمية: المسوّدة، ص٤٩٧، ذكر ابن تيمية قصده من الخلاف بأنه خفاء الدليل على المجتهد. والنص السابق لابن تيمية لأن كلمة شيخنا قد أضيفت للعنوان الرئيسي، انظر البحث، ص١٥٠.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى، ج١٣، ص١٢٦.

(٥) ابن تيمية: المسودة، ص٤٩٦.

مُؤكداً على أن بعض ما يُقال عنه فروع هو من القطع الـذي لا يجوز مخالفته، هذا الفهم من ابن تيمية يثبت أن فروع الفقه ليست من الظنيات بإطلاق بل كثير منها قطعي الدلالة والثبوت، ابن تيمية أراد أن يُوضح هنا الخطأ الشائع من حصر القطعيات في أصول الدين أي أصول الاعتقاد فحسب،وهو بهذا يضبط الاجتهاد فلا يُقال إن الاجتهاد في الفروع الفقهية سائغ بإطلاق لأنها من الظنيات "فلجهل هؤلاء وأمثالهم بالتمييز بين مسائل العلم والقطع ومسائل الاجتهاد التبس الأمر عليهم فلم يمكنهم أن يحكموا في أكثر ما يفتي به أنه قطعي وهو قطعي"[1]،فما يُفتى به لا يطلق عليه الظن دائماً. إضافة إلى ما وضعه الأصوليون من اصطلاحات عديدة في دلالة النصوص على الأحكام فكانت النصوص بحسب ذلك أنواعاً مختلفة (المحكم والمفسر والنص والظاهر والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه)، وقد ظهرت دراسات معاصرة تُفرّق ما بين الدلالة القطعية الذاتية والدلالة القطعية العرضية[2]، وعلى كلٍّ فدراسة موضوع القطع والظن ما زالت في بداياتها.

---

(١) ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٣هـ)، ج١، ص٦١.

(٢) انظر الزلمي، مصطفى ابراهيم: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، (صنعاء: مركز عبادي، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٣م). وقد عرّف الدلالة القطعية الذاتية بأن تكون دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق إليها احتمال فلا تقبل صيغته في الدلالة على المراد احتمالاً، ومثّل لها بقوله تعالى: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ سورة الطلاق، الآية ٤، يدل لذاته دلالة قطعية على أن عدة المطلقة الحامل تكون بوضع الحمل وتنتهي به وللزوجة أن تتزوج بعد وضعه مباشرة. ص٢٨٤. أما الدلالة القطعية العرضية فهي أن تكون دلالة اللفظ تقبل الاحتمال لكن انتفى المحتمل لسبب خارج عن ذات صيغته سواء كان ذلك السبب في سياقه أو كان منفصلا عنه، ومثل لها بقوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴾ سورة المطففين، الآية ١، فلفظ المطفف مجمل غير واضح المراد، ففسر بأنه الإنسان الذي يأخذ في كيل أو وزن لنفسه زائداً، ويدفع إلى غيره ناقصاً. ص٢٨٦.

الضابط السابع

أن يصدر الاجتهاد من أهله

هذا الضابط مع أنه جزء من مجموعة الضوابط الضرورية في الاجتهاد إلا أنه أُعْطِي أكثر من حجمه الحقيقي في الاجتهاد، وهو ما يُعبر عنه بشروط المُجتهد، فهو ضابط من جملة الضوابط وليس الشرط الوحيد للاجتهاد.

لم يُشغل ابن تيمية نفسه في ذكر شروط المجتهد واستطاع أن يحققها، وما ذكره عن شروط الاجتهاد جاء عرضاً مثل قوله: "أن يجتمع له أسباب الاجتهاد وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول"[1]، والعبارة عامة لكنها تشمل شروط المُجْتهد التي ذكرها أغلب الأصوليين، الملاحظ أن من ترجم لابن تيمية ذكر بأنه قد اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها[2].

لابن تيمية نص في المسوّدة[3] نقلاً عن أحمد بن حنبل يقول فيه: "من لم يجمع علم الحديث وكثرة طرقه واختلافه لا يحل له الحكم على الحديث ولا الفتيا به"[4]، وذكر ابن تيمية نقلاً عن القاضي[5] في صفة المفتي في الأحكام "أن يكون عالماً بالكتاب والسنة والإجماع والأدلة من ذلك وباللغة وبالقياس"[6]. هذه النقول تثبت ضبط ابن تيمية الاجتهاد بأن يصدر من أهله أي ممن هو أهلٌ للاجتهاد والفتوى.

---

(١) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٢٧.

(٢) انظر الدمشقي، محمد بن أبي بكر: الرد الوافر، تحقيق زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٣٩٣هـ)، ج١، ص٥٨. وانظر ابن عبد الهادي: العقود الدرية، ج١، ص٢٤.

(٣) تحت عنوان "في صفة من يجوز له الفتوى أو القضاء"، والعنوان أُضيف له كلمة شيخنا أي أنه مما كتبه ابن تيمية.

(٤) آل تيمية: المسوّدة، ص٥١٤.

(٥) المقصود هنا أبو يعلى الفراء قاضي الحنابلة.

(٦) آل تيمية: المسوّدة، ص٥١٤.

الخاتمة

من خلال البحث في معالم الاجتهاد وضوابطه عند ابن تيمية توصّلنا إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

١ - الاستخدام القرآني لمصطلح الاجتهاد جاء بمعناه الشمولي، أي الطلب من المسلمين جميعاً بالجد وبذل الجهد في مجالات الحياة كلها، ثم لوحظ حَصْر معنى الاجتهاد بالاجتهاد الشرعي الفقهي، وبالتالي فتعريف الأصوليين للاجتهاد وشروط المجتهد يجب أن يُفهم ضمن هذا الإطار فحسب. لذا نرى أن مصطلح الاجتهاد يطلق على الاجتهاد في أي مجال شريطة ألا يُسْقَط تعريف الأصوليين للاجتهاد على الاجتهاد بمعناه الشمولي العام.

٢ - كتابات أكثر المعاصرين عن الاجتهاد كانت متقاربة إلى حد كبير، حيث يجمعها المناداة بضرورة الاجتهاد وبالتخفيف من شروط المجتهد. ونرى أن بعض هذه الكتابات ينقصها العمق والتأصيل، وأن فكرة إحياء الاجتهاد دفعت إلى المبالغة في ربط التخلّف الذي حلّ في المسلمين بتوقّف الاجتهاد، ونرى أن ضعف الاجتهاد كان نتيجة من نتائج ضعف الأمة الإسلامية لا العكس، وأن قوة الأمة هي التي سُتقوي الاجتهاد.

٣ - شروط المجتهد جزء من ضوابط الاجتهاد، ويجب ألا يُحمّل هذا الشرط أكبر من حجمه مهما قيل عن تشدد الأصوليين في هذه الشروط. فقد لاحظنا أن التشدّد في الشروط هو كذلك عند بعض المعاصرين، ولا نرى ربط توقف الاجتهاد بشروط المجتهد، وإن كنّا نعدّ شروط المجتهد عامل من العوامل التي ساعدت على ضعف الاجتهاد.

٤ - عَرَفَ الأصوليون منذ فترة مبكرة فكرة أنواع الاجتهاد وأقسامه، كالاجتهاد في النص أو عند عدم توافره، وعبروا عنها بمصطلحات مختلفة كتحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط، وقد عدّ ابن تيمية معرفة هذه الأنواع بأنها جماع الاجتهاد وهو إدراك من الأصوليين لطبيعة الاجتهاد، كما أن المحاولات التي قام بها المعاصرون في بيان أنواع الاجتهاد كالاجتهاد البياني أو الاجتهاد القياسي أو الاجتهاد التعليلي أو الاجتهاد الاستصلاحي أو الاجتهاد المقاصدي محاولات توضيحية لآلية الاجتهاد، وهو تأكيد على الجانب المُغلَّب في الاجتهاد، فإذا كان القياس هو الغالب الظاهر سُمِّي الاجتهاد بالاجتهاد القياسي وهكذا، ولا يعني هذا لدينا أن المُجْتَهِد قد استعمل الاجتهاد القياسي دون غيره، فالمجتهد يتعامل مع كافة معطيات المسألة في سبيل إعطاء الحكم، لذا نرى أن التفريق ما بين الاجتهاد في الفهم والاجتهاد في التطبيق تفريقٌ غير دقيق إذ لم يكن المجتهد لِيفْهم النص الشرعي ويتوقف عند هذا الحد، بل الأصل أن الفهم لأجل التطبيق والتنزيل، وقيمة الاجتهاد في إمكانية تحققه في الواقع.

٥ - لم يُعرِّف الأصوليون القدماء مقاصد الشريعة، وقد حاول المعاصرون معرفة السبب ووصلوا إلى بعض التحليلات المعقولة، ثم قاموا بتقديم تعريفات للمقاصد الشرعية في أغلبها متقاربة، تدور حول ربط المقاصد بالحِكَم والغايات من التشريع، نرى أن التعريفات التي عرّفت بها مقاصد الشريعة ما زال ينقصها الضبط، لكن الأهمية لا تكمن في ضبط التعريف بقدر التوصل إلى كيفية إثبات المقاصد أو الكشف عنها.

٦ - حَصْرُ الأصوليين لمقاصد الشريعة الضرورية في خمس بهدف التوصل إلى قطعيات يَحْتَكِم إليها المتخاصمون لم يحسم أمر المقاصد عدداً أو موضوعاً، بدليل الزيادات التي قدمها بعضهم على هذه الخمس كالعرض أو العدالة أو المساواة.

٧ - من خلال مدارسة أصول الاستنباط لدى ابن تيمية، تبيّن لدينا أن منهج ابن تيمية العام يقوم على تأكيد المرجعية للنصوص (القرآن والسنة) وعلى شمولية هذه النصوص للأحكام كلها، بل إن فروع المسائل الفقهية مهما كثرت فإن أصولها الكلية ترجع لا محالة إلى النصوص. وقد أظهر ابن تيمية أن الأدلة المختلف فيها ليست مستقلة في إنشاء الأحكام، وأنه لا يوجد تعارض بين النصوص وبقية الأدلة التي هي بمثابة مسالك لفهم النصوص، وهو بهذا رد الاعتبار إلى مرجعية النصوص وأثبت عدم التلازم بين كثرة استعمال الأدلة وبين سعة الفقه.

٨ - لاحظنا أثناء مدارستنا لفقه ابن تيمية، اعتماد ابن تيمية الواضح على النصوص في الإفتاء وإعطاء الحكم، وقدرته على تحرير محل النزاع وعلى المحاورة والمناقشة، وعلى الاستفادة أو توظيف المصالح والمقاصد في فهم النصوص وعدم القبول أو التسليم بالمعارضة ما بين النصوص والمصالح.

٩ - لاحظنا كذلك أن ابن تيمية لم يَفْتَرِض مقاصد أولية ينطلق منها بل جاءت المقاصد عنده تبعاً للنصوص، وأن هذه المقاصد أوجدتها النصوص ويمكن أن تُوجد غيرها، والمقصد الذي يراه المجتهد قد لا يراه مجتهد آخر، وقد ينطلق كل مجتهد بناءً على ترجيحه لمقصد معين يفهمه من النصوص، وبالتالي فلا نرى صلاحية المقاصد دائماً لتكون حكماً أو مرجعاً إذ إنها مما تَخْتَلِفُ فيها الأنظار.

١٠ - تَبَيّن لدينا أن الاجتهاد مرتبط تماماً بضوابطه، وأنه ليس من الضرورة أن ينص المجتهد على الضوابط التي التزم بها في اجتهاده، لكن المدارسة لمنهج المجتهد تُظْهِر مجموعة من الضوابط قد التزم بها عند الاجتهاد.

كانت هذه أهم نتائج البحث. نؤكد على أن مجموعة من القضايا والإشكالات قد واجهتنا في البحث نودّ أن نقدم فيها توصياتنا لعلها تُكمِل ما بدأناه، هذه

التوصيات هي:

١ - أن تُقدَّم دراسات عميقة في البحث عن العلاقة ما بين الشخص وبيئته، وانعكاسات البيئة على شخصية العالم وتكوينه، نُحبّذ أن تكون الدراسات حول الشخصيات التي جدّدت مفهوم الاجتهاد في الشريعة الإسلامية كابن تيمية مثلاً أو الشاطبي، إذ إن كلاً منهما واجَه بيئة كثرت فيها الانحرافات العقدية وظهرت فيها البدع، وقاوَم كلٌّ منهما هذه البدع وأظهرا المنهج السلفي ومزاياه، وكان لهذا المنهج انعكاس واضح في أصول الفقه والفقه.

٢ - أن تُقدَّم دراسة تاريخية أصولية حول الأسباب الحقيقية وراء مقولة "سد باب الاجتهاد" بتحليل أسباب هذه المقولة ومدى صحتها وتحققها بالفعل، ومعرفة العوامل التي ساعدت على انتشارها، وهل كانت إفرازاً من إفرازات الأزمة العامة التي مرت بها الأمة الإسلامية والضعف العام أم لا؟

٣ - دراسة حول الأسباب الكامنة وراء حصر الأصوليين للضروريات في خمس وهل هو تعبير عن مقاصد الشريعة؟ وهل أدى الغرض المقصود أم لا؟ مدى صحة الحصر والتقسيم؟ وكيف يمكن الاستفادة منه أو كيف يمكن تجنب الضرر المتحقق من هذا الحصر.

٤ - سبق أن أشرنا إلى أن اعتراض ابن تيمية على الأصوليين حصرهم الضروريات في خمس كان لعدم دخول الكثير من الأوامر والنواهي في الضروريات، والدراسة التي نُوصي بها في هذا المقام هي التعرّف على أسباب ودوافع هذا الحصر؟ والنتيجة التي أدى إليها هذا الحصر؟ وهل يمكن أن يستغلّ هذا الحصر سلباً في تقديم المقاصد على النصوص، حتى ولو كانت المقاصد من صياغة الإنسان؟ هل سيُسمح للعقل بتحديد الوسائل الكفيلة بتحقيق المقاصد التي حدَّدها؟ هل سيؤدي البحث في المقاصد والتوسع فيها إلى إهدار القيمة الحقيقية للتشريع وإلى الانجرار وراء اعتبار

الوحي مرحلة زمنية فحسب؟

٥ - دراسة تقسيم الأدلة في كتب الأصوليين إلى متفق عليها ومختلف فيها هل هو ترتيب تعليمي شكلي أم ترتيب حقيقي، وهل التزم به الفقهاء في فتاواهم؟ هناك حاجة حقيقية لدراسة هذه الأدلة وترتيبها بشكل تحليلي عميق ناضج، مع بيان الفرق بين القرآن والسنة كأدلة - مقارنةً بالأدلة الأخرى - وبين القرآن والسنة كمرجع للتشريع.

٦ - دراسة العلاقة بين التوسّع في الأدلة وبين سعة الفقه أو التيسير في الفقه، دراسة أصولية بتطبيقات فقهية من خلال المذاهب الفقهية، لا سيما المذهب الظاهري وتجربة ابن حزم في حصر الأدلة في القرآن والسنة والإجماع وبين قدرته على تكوين مذهب فقهي تعرّض فيه لأغلب ما تعرضت له المذاهب الإسلامية الأخرى.

٧ - دراسة تُبيّن أو تكشف السر في نجاح تجربة ابن تيمية وانتشار مذهبه، بالمقارنة مع منهج الطوفي (ت٧١٦هـ) الذي نادى بتقديم المصلحة على النص، دراسة تحليلية غير مقيدة بأفكار مسبقة أو محصورة في زاوية واحدة، دراسة تكشف أثر الوعي الجمعي في الأمة ومدى مخالفته في نجاح التجربة أو فشلها، فابن تيمية جاء بمنهج هو في الحقيقة مراعٍ للمصالح وللمقاصد وللعرف لكن في إطار النص أو تحت غطاء النص، وقدّمه بهذا الشكل واستطاع أن يفرض فتاواه، وأن تجد لها الكثير من المؤيِّدين في زمنه وبعده وإلى يوم الناس هذا. بينما واجه الطوفي انتقاداً حاداً نتيجة تقديمه للمصلحة على النص وهو بهذا واجه أو صادم الوعي الجمعي لدى الأمة الإسلامية، فما مدى صحة هذا الافتراض وكيف يمكن أن يتشكّل الوعي الجمعي، إلى غيرها من أسئلة قد تساعد في فهم الكثير من القضايا.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



المصادر والمراجع

الكتب والمؤلفات:

- إبراهيم، محمد: الاجتهاد وقضايا العصر، تونس، دار التركي، (د. ط)، ١٩٩٠م.
- أبو العينين، بدران: أصول الفقه، د.م، دار المعارف، (د. ط)، ١٩٦٥م.
- ـــــ: بيان النصوص التشريعية طرقه وأنواعه، الأسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، (د. ط)، ١٩٨٢م.
- أبو داود، سليمان السجستاني: سنن أبي داود مع بذل المجهود، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).
- أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، (د. ط. ت).
- ـــــ: مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه، د.م،دار الفكر العربي، (د. ط. ت).
- أبو شقة، عبدالحليم: تحرير المرأة في عصر الرسالة، الكويت، دار القلم، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
- أديب، محمد: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
- الأسعدي، محمد عبدا لله: الموجز في أصول الفقه، القاهرة، دار السلام، (د. ط. ت).
- إسماعيل، محمد بكر: القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، د.م، دار المنار، ط١، ١٩٩٧م.
- الأسمندي، محمد بن عبدالحميد: بذل النظر في الأصول، تحقيق: محمد زكي عبدالبر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط١، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- الإسنوي، جمال الدين ابن الحسين: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
- الأصفهاني، محمود بن عبدالرحمن: بيان المختصر لابن الحاجب، تحقيق: مظهر بقا، مكة المكرمة، شركة مكة، (د. ط. ت).
- الآمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

🕮 ابن الحاجب، عثمان بن عمر الكردي: مختصر المنتهى الأصولي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

🕮 ابن السبكي، عبدالوهاب بن علي: الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

🕮 ــــــ: الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

🕮 ــــــ: جمع الجوامع مع شرح المحلي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.

🕮 ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي: شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، الرياض، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

🕮 ابن الهمام، الكمال: التحرير مع تيسير التحرير لأمير بادشاه، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط)، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

🕮 ابن الوزير، أحمد: المصفى في أصول الفقه، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٦م.

🕮 ابن بدران، عبدالقادر الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح: عبدا لله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

🕮 ابن بلبان، علاء الدين: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

🕮 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ط. ت).

🕮 ــــــ: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

🕮 ــــــ: مجموع الفتاوى، جمع: عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد، د.م،ط١، ١٣٩٨هـ.

🕮 ابن حزم، محمد بن أحمد الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).

🕮 ــــــ: المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، (د. ط. ت).

🕮 ابن رجب، عبدالرحمن: القواعد في الفقه الإسلامي، مصر، مطبعة الصدق الخيرية، ط١، ١٣٥٢هـ، ١٩٣٣م.

- ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي: المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ـــــ: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.
- ابن عابدين، محمد أمين: مجموعة رسائل ابن عابدين، لاهور، سهيل أكيديمي، (د. ط)، ١٣٩٦هـ ١٩٧٦م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، د.م، البصائر للإنتاج العلمي، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- ابن قدامة، موفق الدين عبدا لله: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، الكويت، دار الكتاب الحديث، (د. ط. ت).
- ـــــ: المغني مع الشرح الكبير، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ط)، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.م: د.ن. ط. ت).
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ، بيروت، دار صادر، (د. ط. ت).
- ابن نجيم، زين العابدين: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، (د. ط)، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- بابكر الحسن، خليفة: تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- الباجي، أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المحسن التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.
- الباحسين، يعقوب: قاعدة اليقين لا يزول بالشك دراسة نظرية تأصيلية وتطبيقية، الرياض، مكتبة الرشد، (د. ط)، ١٤١٦هـ.
- الباقلاني، محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: محمد المعتصم با لله، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

📖 البرزنجي، عبداللطيف عبدا لله: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

📖 البزدوي: أصول الفقه مع كشف الأسرار للبخاري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

📖 البصري، أبو الحسين: شرح العمد، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، ط١، ١٤١٠هـ.

📖 ـــــ: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

📖 البغدادي، أحمد ابن برهان: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

📖 البيهقي، أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر، مكة المكرمة، دار الباز، (د. ط)، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

📖 الترمذي، محمد بن سورة: جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي للمباركفوري، تصحيح: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر، ط٣، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

📖 التفتازاني، سعد الدين بن مسعود: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).

📖 التلمساني، محمد بن أحمد: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

📖 التهانوي، محمد علي: كشاف أصطلاحات الفنون، بيروت، دار صادر، (د. ط)، ١٩٦١م.

📖 الجصاص، أبو بكر أحمد الرازي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د. ط. ت).

📖 جميل، هاشم: مسائل من الفقه المقارن، بغداد، بيت الحكمة، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

📖 الجويني، عبدالملك بن عبدا لله: البرهان في أصول الفقه، تعليق: صلاح عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

📖 ـــــ: كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبدا لله النيباري وشبير العمري، مكة المكرمة، دار الباز، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

📖 الجيدي، عمر عبد الكريم: العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، المغرب، مطبعة فضالة، (د. ط)، ١٩٨٢م.

📖 الحاكم، محمد النيسابوري: المستدرك على الصحيحين في الحديث، بيروت، دار الفكـر، (د. ط)، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

📖 حسب ا لله، علي: أصول التشريع الإسلامي، القاهرة، دار المعارف، (د. ط. ت).

📖 الحصني، أبو بكر بن محمـد: كتـاب القواعـد، تحقيـق: جـبريل البصيلـي، الريـاض، شـركة الرياض، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

📖 الحفناوي، محمد إبراهيم: التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسـلامي، القاهرة، دار الوفاء، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

📖 حيـدر، علـي: درر الحكـام شـرح مجلـة الأحكـام، بـيروت، دار الجيـل، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

📖 الخطيب، ياسين بن ناصر: ثبوت النسب دراسة مقارنـة، جـدة، دار البيـان العربـي، ط١١، ١٩٨٧م.

📖 الخفيف، علـي: محـاضرات في أسـباب اختـلاف الفقهـاء، د.م، معهـد الدراسـات العربيـة العالية، (د. ط)، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٦م.

📖 خلاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نـص فيـه، الكويـت، دار القلـم، ط٥، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

📖 ـــــــ: علم أصول الفقه، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، (د. ط. ت).

📖 الدخميسي، عبد الفتاح: تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم، القاهرة، دار الآفاق العربية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

📖 الدريني، محمد فتحي: بحوث مقارنة في الفقـه الإسـلامي وأصولـه، بـيروت، دار الشـروق، ط١، ١٩٩١م.

📖 الدواليبي، محمد معـروف: المدخـل إلى علـم أصـول الفقـه، الريـاض، دار الشـروق، ط٦، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

📖 الدومي، عبد القادر ابن بدران: نزهة الخـاطر العـاطر شـرح روضـة النـاظر، بـيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).

📖 رؤوف، هبة عزت: المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، هيرندن: المعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

- الرازي، فخر الدين بن عمر: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- رضا، محمد رشيد: تفسير القرآن الحكيم المشهور بالمنار، بيروت، دار المعرفة، ط٢، (د. ت).
- الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس، (د.م: د.ن. ط. ت).
- الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
- ــــ: الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط٣، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.
- ــــ: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- الزرقا، أحمد بن محمد: شرح القواعد الفقهية، مراجعة: عبد الستار أبو غدة ومصطفى الزرقا، دمشق، دار القلم، ط٤، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
- الزرقا، مصطفى: المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، تصحيح: أمين سليم الكردي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- الزركشي، بدر الدين بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد الستار أبو غدة، مراجعة: عبد القادر العاني، القاهرة، دار الصفوة، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
- الزلمي، مصطفى إبراهيم: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، صنعاء، مركز عبادي، ط٢، ١٤١٧هـ ١٩٩٣م.
- زهير، محمد أبو النور: أصول الفقه، القاهرة، دار الاتحاد العربي، (د. ط. ت).
- زيدان، عبدالكريم: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.
- ــــ: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.
- ــــ: الوجيز في أصول الفقه، القاهرة، الدار الإسلامية، ط١، ١٩٩٣م.
- سابق، سيد: فقه السنة، السعودية، مكتبة الخدمات الحديثة، (د. ط)، ١٩٨٤م.
- السالمي، عبدا لله: شرح طلعة الشمس على الألفية، عمان، وزارة التراث، (د. ط. ت).

السرخسي، محمد بن أحمد: أصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، (د. ط. ت).

ـــــ: شرح كتاب السير الكبير للشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مصر، مطبعة مصر، (د. ط)، ١٩٥٧م.

السلمي، عبدالعزيز بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبدالرؤوف، القاهرة، دار الشرق، (د. ط)، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (د. ط)، ١٣٧٨هـ، ١٩٥٩م، وأندونسيا، شركة ملور للثقافة الاسلامية، (د.ط.ت).

ـــــ: تدريب الرواي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

الشاشي، أبو علي: أصول الشاشي مع عمدة الحواشي للكنكوهي، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ط)، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الاعتصام، تصحيح: أحمد عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).

ـــــ: الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة، دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

شعبان، زكي الدين: أصول الفقه الإسلامي، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، (د. ط. ت).

شلبي، محمد مصطفى: الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، بيروت، الدار الجامعية، (د. ط)، ١٩٨٢م.

ـــــ: تعليل الأحكام، بيروت، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١م.

الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار الفكر، (د. ط. ت).

ـــــ: فتح القدير، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

ـــــ: نيل الأوطار، بيروت، دار الجيل، (د. ط)، ١٩٧٣م.

📖 الشيرازي، أبو إسحاق: شرح اللمع، تحقيق: عبدا لله التركي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

📖 الصالح، صبحي: معالم الشريعة الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٢م.

📖 صدر الشريعة، عبيدا لله بن مسعود: تنقيح الأصول مع التلويح للتفتازاني، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).

📖 الطرابلسي، علي بن خليل: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بيروت، دار الفكر، (د. ط. ت).

📖 الطنطاوي، علي: فتاوى علي الطنطاوي، جمع: مجاهد ديرانية، السعودية، دار المنارة، (د. ط. ت).

📖 الطوفي، نجم الدين سليمان: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدا لله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

📖 العبادي، أحمد بن قاسم: الآيات البينات على جمع الجوامع لابن السبكي، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ط. ت).

📖 عبدالشكور، محب الدين: مسلم الثبوت في أصول الفقه بذيل المستصفى، مصر، المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٢٤هـ.

📖 عثمان، محمد رأفت: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دبي، دار القلم، ط٢، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

📖 العسقلاني، أحمد بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، د.م، شركة الطباعة الفنية المتحدة، (د. ط)، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

📖 العكبري، أبو الحسن بن شهاب: رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق الدين بن عبدا لله، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.

📖 العلائي، خليل بن كيكلدي: المجموع المذهب في قواعد المذهب، تحقيق: محمد عبد الغفار، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

📖 علي، عارف: تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، عمان، دار النفائس، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

📖 عمارة، محمد: معالم المنهج الإسلامي، بيروت، دار الشروق، ط٢، ١٤١١هـ ١٩٩١م.

🕮 العمري، نادية شريف: الاجتهاد في الإسلام أصوله أحكامه-آفاقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

🕮 الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، تصحيح: نجوى ضوّ، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨، ١٩٩٧م.

🕮 ـــــ: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، (د. ط)، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

🕮 الغزالي، محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، بيروت، دار الشروق، ط١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

🕮 الغزي، محمد صدقي: موسوعة القواعد الفقهية، الرياض، مكتبة التوبة، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

🕮 الفاداني، أبو الفيض: الفوائد الجنية في نظم القواعد الفقهية، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٩٩٦م.

🕮 الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، ط٥، ١٩٩٣م.

🕮 الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، ضبط: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

🕮 الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير، بيروت، (د. ط)، ١٩٨٧م.

🕮 القاضي عضد: شرح القاضي عضد لمختصر المنتهي الأصولي لابن الحاجب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

🕮 القاضي، عمر مختار: إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، (د. ط)، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

🕮 القرافي، أحمد بن إدريس: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٩٩٥م.

🕮 ـــــ: الفروق، بيروت، عالم الكتب، (د. ط. ت).

🕮 ـــــ: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، مكة المكرمة، مكتبة الباز، ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

📖 القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، الكويت، دار القلم، ط٢، ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.
📖 ـــــ: السنة النبوية مصدراً للمعرفة والحضارة،مصر: دار الشروق، ط٢، ١٩٩١م.
📖 ـــــ: شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
📖 ـــــ: فتاوى معاصرة، الكويت، دار القلم، ط٦، ١٩٩٦م.
📖 ـــــ: فقه الزكاة: دراسة مقارنة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢١، ١٩٩٤م.
📖 ـــــ: كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، الرياض، مكتبة المؤيد، ط٣، ١٤١١هـ ١٩٩١م.
📖 ـــــ: من فقه الدولة في الإسلام، بيروت، دار الشروق، ط١، ١٩٩٧م.
📖 القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، ١٩٦٧م.
📖 الكاساني، أبو بكر بن سعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد درويش، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
📖 الكاكي، محمد: جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي: تحقيق: فضل الرحمن الأفغاني، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
📖 الكتاني، يوسف: معالم إسلامية، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، (د. ط)، ١٩٨٧م.
📖 اللبناني، سليم رستم باز: شرح اللبناني على المجلة، الإستانة، مكتبة حبيبة، (د. ط)، ١٣٠٤هـ.
📖 المحلي، محمد بن أحمد: شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.
📖 المدني، محمد محمد: نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، بيروت، دار الفتح، ط١، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
📖 مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم مع شرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي،ط٣، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
📖 النجار، عبد المجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النصّ والعقل والواقع، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

🕮 ــــــ: في فقه التدين فهماً وتنـزيلاً (قطر: كتاب الأمة، ط١، المحرم، ١٤١٠هـ).

🕮 الندوي، علي أحمد: القواعد الفقهية، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

🕮 ــــــ: موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، الكويت، شركة المستثمر الدولي،١٤١٩ هـ،١٩٩٩م.

🕮 النسائي، أحمد بن شعيب: سنن النسائي مع شرح السيوطي، تصحيح: حسن المسعودي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، (د. ط. ت).

🕮 النسفي، عبدا لله بن أحمد: كشف الأسرار على المنار مع شرح نور الأنوار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

🕮 هيتو، محمد حسن: الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

الرسائل والبحوث:

🕮 أبو أسنينة، عصام محمد: تغير الأحكام الفقهية بتغير الزمان والمكان معايير وضوابط، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ١٩٩٨م.

🕮 بوهراوة، سعيد بن محمد: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي الإطار المعرفي عرض وتقويم، رسالة ماجستير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ١٩٩٨م.

🕮 جميل، هاشم: زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة الرسالة الإسلامية ،وزارة الأوقاف، بغداد، العددان٢٣٠:-٢٣١، السنة ٢٢ ،محرم-صفر ١٤١٠هـ، آب-أيلول ١٩٨٩م.

🕮 ــــــ: زراعة الأعضاء والتداوي بالمحرمات في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة الرسالة الإسلامية، وزارة الأوقاف، بغداد، العددان: ٢٠٧-٢٠٨، السنة ٢١، صفر ـ ربيع الأول، ١٤٠٨هـ، أيلول ـ تشرين، ١٩٨٧م.

🕮 الخمليشي، أحمد: التجديد أم التغلب على عقبات الطريق، ندوة الفكر الإسلامي، الرياض: مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ط١، ٤-٥ شعبان، ١٤٠٧هـ، الموافق لـ ٣-٤ إبريل، ١٩٨٧م.

- الريسوني، أحمد: النصّ والمصلحة بين التطابق والتعارض، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، صيف ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- الزنكي، صالح قادر كريم: المانع في أصول الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ١٩٩٧م.
- زيد، عبدا لله: الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الأول، ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.
- السوسوه، عبدالمجيد: الأسس العامة لفهم النص الشرعي دراسة أصولية، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، السنة الثالثة، العدد السادس، أغسطس، ١٩٩٩م/ ربيع الثاني، ١٤٢٠هـ.
- القرضاوي، يوسف: حوار حول العلاقة بين النصّ والاجتهاد، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد العاشر، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
- المجمع الفقهي في مكة المكرمة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الأول، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

فهرس المحتويات

الباب الأول

الفصل الأول

الفصل الثاني

الباب الثاني

الفصل الأول